سيغموند فرويد

قلقٌ في الحضارة

ترجمة:
جورج طرابيشي

دار الطليعة - بيروت

قلق في الحضارة

في قلق في الحضارة يتابع فرويد المشروع الذي كان قد بدأه في مستقبل وهم، فينتقل من نقد الدين إلى نقد الحضارة تحت شعار «لا يجوز لسلطة أن تعلو فوق سلطة العقل».

والسؤال الذي يحاول فرويد أن يجيب عليه في هذا الكتاب هو: «لماذا لا يحظى الإنسان بالسعادة التي ينشدها مهما قارب أن يكون إلها؟» وفي الإجابة على هذا السؤال، يتكشف لنا وجه جديد وغير معروف كثيراً لفرويد: وجه الفيلسوف الذي يُعيد النظر في كل القيم ولا تقف جرأة تنقيبه عند حدّ.

دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت

سيغموند فرويد

قلق في الحضارة

ترجمة:

جورج طرابيشي

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

بيروت ـ لبنان
ص.ب ١١١٨١٣
تلفون ٣١٤٦٥٩
فاكس ٣٠٩٤٧٠ ـ ١ ـ ٩٦١

الطبعة الأولى: نيسان (ابريل) ١٩٧٧
الطبعة الثانية: آذار (مارس) ١٩٧٩
الطبعة الثالثة: نيسان (ابريل) ١٩٨٢
الطبعة الرابعة: كانون الثاني (يناير) ١٩٩٦

هذه ترجمة كتاب

Malaise dans la Civilisation
Par
Sigmund Freud
P.U.F. 1971

نقلا عن الطبعة الالمانية
Das umbehagen in der Kultur
فيينا ١٩٢٩

- ١ -

ليس للمرء ان يدفع عن نفسه الشعور بأن بني الانسان يخطئون بصورة عامة في تقديراتهم . ففي حين تراهم يبذلون قصارى جهودهم للفوز بالمتعة او النجاح او الغنى ، او ينظرون بعين الاعجاب الى كل ذلك لدى الآخرين ، تجدهم يهوّنون بالمقابل من شأن القيم الحقيقية للحياة . لكن ما ان نصدر حكما بمثل هذا القدر من العمومية ، حتى نجد انفسنا وقد بتنا عرضة لخطر تناسي التنوع العظيم الذى تمثله الكائنات والنفوس . فليس من المتعذر أن يحيط عصر بعينه من العصور عظام رجاله بالتكريم والتقدير ، حتى وان دانوا بشهرتهم لصفات وأعمال غريبة تماما عن اهداف الجمهور ومثله العليا . بيد اننا سنسلم بطيبة خاطر ، على كل حال ، بأن صيتهم لن يذيع الا في اوساط اقلية محدودة ، بينما سيبقون مجهولين من قبل الغالبية الكبرى . ولكن نظرا الى ان افكار الناس لا تتفق وافعالهم ، ومن اسباب ذلك تعدد رغائبهم الغريزية وكثرتها ، فان الامور لا يمكن ان تكون على هذا القدر البالغ من البساطة .

ساررني واحد من اولئك النوابغ في رسائله الي بصداقته لي . وكنت قد بعثت اليه بالكتيب الذي انعت فيه الدين بأنه

Romain Rolland.

وهم (١) . وقد اجابني بأنه كان سيوافقني تمام الموافقة لولا اضطراره الى الاعراب عن أسفه لانني لم اقم اعتبارا للمصدر الحقيقي للتدين . ففي رأيه ، يكمن هذا المصدر في شعور خاص ، يساوره هو نفسه باستمرار ، وقد اكد له الكثيرون واقعيته ، ولديه من المبررات اخيرا ما يكفيه لافتراض وجوده لدى الملايين من الكائنات البشرية . هذا الشعور يطلق عليه عن طواعية اسم الاحساس بالابدية ، ويرى فيه شعورا بشيء ما لامحدود ، لانهائي ، وبكلمة واحدة «اوقيانوسي» . وهو في نظره محض معطى ذاتي ، وليس بحال من الاحوال موضوعا للايمان . كما انه لا يرتبط به ، في تقديره ، اي وعد بخلود شخصي . وبالرغم من ذلك كله ، يكمن فيه مصدر الطاقة الدينية ، مصدر وضعت اليد عليه الكنائس المختلفة او الانظمة الدينية المتعددة ، ووجهته في مسالك معينة ، بل انضبت معينه ايضا . واخيرا ، ان مجرد وجود هذا الشعور الاوقيانوسي يبيح للمرء ، في تقدير صاحبنا ، أن يعتبر نفسه متدينا ، حتى وان كان يرد كل مُعْتَقَد وينبذ كل وهم .

ان هذا التصريح من جانب صديق اجلّه ، وصف بنفسه بعبارات شعرية سحر الوهم وفتنته ، قد اوقعني في حرج شديد . فمن رابع المستحيلات ان اكتشف في نفسي مثل ذلك الشعور «الاوقيانوسي» . ثم انه من العسير معالجة المشاعر والعواطف معالجة علمية. ففي وسعنا ان نحاول وصف تظاهراتها الفيزيولوجية لكن حين تفلت منا هذه التظاهرات ــ وإني لأخشى ان يعصى الشعور الاوقيانوسي هو الآخر على هذا الوصف ــ

---

١ ــ سيغموند فرويد : «مستقبل وهم» . دار الطليعة ــ بيروت ــ حزيران ١٩٧٤ (من ترجمتنا) . «م»

لا يبقى لنا من حيلة سوى الاكتفاء بمضمون التصورات الاكثر قابلية للارتباط بالشعور موضع البحث . واذا صح انني فهمت صديقي على الوجه المطلوب ، فان فكرته اقرب ما تكون الى فكرة ذلك الشاعر الاصيل الذي وضع على لسان بطله ، على سبيل التعزية ، وفي مواجهة موت اختاره بملء ارادته ، هذا القول : «نحن لا يسعنا السقوط من هذا العالم» (١) . المقصود اذن هو شعور باتحاد لا يقبل انفصاما بـ «الكل الاعظم» ، بالانتماء الى ما هو كوني . لكن هذه النظرة هي ، في تقديري ، نظرة عقلية بالاحرى ، مرتبطة بعنصر عاطفي اكيد ، وهو عنصر لا يغيب ابدا، كما هو معلوم ، عن أفكار هي على ذلك القدر العظيم من الشمول. ولو اخضعت نفسي للتحليل ، لعجزت عن اقناع ذاتي بالطبيعة الاولية لمثل ذلك الشعور ، ولكن ذلك لن يبيح لي انكار واقعيته لدى الآخرين . والسؤال الوحيد هو ان نعرف هل تأويله صحيح ، وهل ينبغي ان نتعرف فيه اساس كل حاجة دينية واصلها .

انني لا استطيع اثراء المناقشة بأي عنصر من شأنه ان يؤثر حاسم التأثير على حل المعضلة . فالفكرة القائلة ان الكائن البشري يمكن ان يتعرف الروابط التي تربطه بالعالم المحيط من خلال شعور مباشر يوجهه من البداية في هذا الاتجاه ، هذه الفكرة تبدو غريبة للغاية عن علمنا النفسي ، ويعسر كل العسر إدراجها في لحمته ، بحيث لا يعود هناك مناص من محاولة تفسيرها من وجهة نظر تحليلية نفسية ، اي من وجهة نظر نشوئها وتكوينها. ان الاستدلال الاول الذي يسعنا اجراؤه هنا

---

١ ــ د. ش. غرابه : «هنيبعل» : «مؤكد اننا لن نسقط ابدا خارج العالم. واذا ما وجدنا فيه مرة ، وجدنا فيه الى الابد» .

هو التالي : ليس ثمة ما هو اكثر استقرارا وثبوتا فينا ، في الحالات السوية ، من شعورنا بأنفسنا ، بانانا الخاص . ويظهر لنا هذا **الأنا** مستقلا ، واحدا ، متمايزا عميق التمايز عن كل ما عداه . اما ان هذا الظهور خدّاع ، واما ان **الأنا** يخترق على العكس كل حد واضح الرسم ويمتد في كيان آخر لاواعٍ نطلق عليه اسم الذات ، كيان لا يعدو **الأنا** ان يكون مجرد واجهة له ، فذلك اول ما علمنا اياه البحث التحليلي النفسي . هذا علاوة على اننا ما نزال ننتظر العديد من التوضيحات الاخرى للعلاقات التي تربط **الأنا** بالذات . لكن **الأنا** ، اذا ما نظرنا اليه من الخارج على الاقل ، يبدو وكأنه يشتمل على حدود واضحة دقيقة . وليس ثمة سوى حالة واحدة — لا يمكن نعتها بأنها مرَضية وان تكن استثنائية — قمينة بتغيير ذلك الوضع : ففي ذروة حالة العشق والوله يتهدد بالامحاء الخط الفاصل بين **الأنا** والموضوع. وخلافا لجميع شهادات الحواس ، يزعم العاشق ان **الأنا والأنت** شيء واحد ، ويكون كله استعداد للتصرف على اساس ان الواقع لهو كذلك فعلا . وما يمكن لوظيفة فيزيولوجية ان تعلقه وان تكفه عن العمل بصورة مؤقتة قابل بالبداهة لان تعكره وترنقه حالات مرضية . ويطلعنا علم الامراض على عدد وفير من الحالات التي يصبح فيها الخط الفاصل بين **الأنا** والعالم الخارجي غير واضح وغير دقيق فعلا : ففي بعض الاحوال تبدو اجزاء من بدننا ، بل عناصر من حياتنا النفسية ، من ادراكات وافكار ومشاعر ، وكأنها غريبة واجنبية ولا تؤلف جزءا من **الأنا** ؛ لكن في احوال اخرى نعزو الى العالم الخارجي ما رأى النور بلا مراء في **الأنا** وما يفترض في هذا الاخير ان يتعرفه . هكذا نرى ان الشعور بالأنا عرضة هو نفسه للتحريف والتشويه، وأن حدوده ليست ثابتة .

ولو تابعنا هذه المحاجّة الى نهاياتها لما وجدنا مناصا من ان

نقول بيننا وبين انفسنا ما يلي : ان الشعور بالأنا الذي ينتاب الراشد لا يمكن ان يكون هو هو من الاصل والبداية . بل لا بد ان يكون قد تعرض لتطور ، وهذا التطور وان يكن من المتعذر البرهان عليه لكنه قابل لاعادة تمثيله على نحو مطابق بما فيه الكفاية للواقع (١) . ان الرضيع لا يميز بعد اناه من عالم خارجي يعتبره مصدر الاحاسيس العديدة التي تتدفق منه اليه . وهو لا يتعلم ان يقوم بهذا التمييز الا شيئا بعد شيء ، بفضل محرضات مختلفة خارجية المصدر . وثمة واقعة على كل الاحوال تخلف فيه ، ولا بد ، اعظم الوقع واقوى الاثر ، وهي ان بعض مصادر الاثارة ، التي لن يعترف الا في زمن لاحق بأنها صادرة عن اعضائه بالذات ، قابلة لان تزوده بالاحساسات في كل لحظة ودقيقة ، بينما ينضب معين بعض مصادر الاثارة الاخرى ، الاسرع الى الزوال ، بصورة دورية — ولنذكر من بينها اشهاها اليه : ثدي الأم — ولا تعاود انبجاسها الا اذا لجأ هو نفسه الى الصراخ .

على هذا النحو يجد **الأنا** نفسه ، لاول مرة ، في مواجهة «موضوع» ، وبعبارة اخرى في مواجهة شيء متموضع «في الخارج» ولا سبيل الى ارغامه على الظهور الا باللجوء الى عمل معين . ويساهم بعد ذلك عامل ثانٍ في فصل **الأنا** عن مجموع الاحساسات، اي في حمله على اكتشاف ذلك «الخارج» : اقصد بذلك احاسيس الالم والوجع المتواترة ، المتنوعة ، المحتومة ، التي يتطلب «مبدأ اللذة» ، بوصفه السيد الذي ما فوقه سيد،

---

١ — انظر الابحاث الكثيرة عن تطور الانا وعن الشعور به او عن مراحل تطور الحس بالواقع ، بدءا من أبحاث فيرنزي (١٩١٣) الى مساهمات ب فيدرن (١٩٢٦ — ١٩٢٧) وغيرها مما نشر منذئذ .

الغاءها او تجنبها . ويتطور الميل الى عزل كل ما يمكن ان يصبح مصدرا للازعاج عن الأنا والى طرده عنه الى الخارج ، وبالتالي الى تكوين أنا متعي خالص (١) ، يقابله ويعارضه عالم براني ، «خارج» غريب ومتوعد . وحدود هذا الأنا المتعي البدائي لا يمكنها الافلات من أسر تصحيح وتعديل تفرضهما التجربة . فثمة اشياء عديدة لا يريد الطفل ان يتخلى عنها بوصفها مصادر للذة، مع انها ليست «أنا» وانما هي «موضوع» . كذلك فان العديد من الاوجاع التي يرغب في تجنبها وتحاشيها تتكشف رغما عن كل شيء عن انها غير قابلة للانفصال عن الأنا ، وعن انها من اصل داخلي . عندئذ يتعلم ان يكتشف طريقة تسمح له ، بواسطة توجيه قصدي لنشاط اعضاء الحواس من جهة ، وبواسطة عمل عضلي مناسب من الجهة الثانية ، بأن يميز الجواني ــ العائد الى الأنا ــ من البراني (٢) ، الآتي من العالم الخارجي . وانما عندما يجتاز هذه المرحلة يستوعب للمرة الاولى «مبدأ الواقع» الذي يفترض فيه ان يوجه التطور اللاحق . وينزع هذا التمييز نزوعا طبيعيا نحو هدف عملي : الاحتماء من الاحاسيس المؤلمة المدركة او المتوعدة فحسب . واذا كان الأنا لا يلجأ الى اي طريقة دفاع ضد بعض الاثارات المزعجة الداخلية المنشأ غير تلك الطرائق التي يلجأ اليها ضد الاحاسيس الخارجية المنشأ، ففي ذلك بالتحديد يكمن منطلق اضطرابات مرَضية خطيرة بقدر او بآخر .

على ذلك النحو اذن ينفصل الأنا عن العالم الخارجي . او بعبارة ادق : ان الأنا يشتمل في البدء على كل شيء ، ثم لا يلبث ان يقصي عنه العالم الخارجي . وعليه ، ان شعورنا الراهن

١ ــ في النص الالماني : معادلة Lust - ich ، اي الانا ــ اللذة. «م»

٢ ــ خلافا للاعتقاد السائد ، فان لفظتي الجواني والبراني فصيحتان اشتقاقا . «م»

بالأنا ما هو ، اذا جاز التعبير ، الا الرسابة المنكمشة لشعور بمدى اوسع نطاقا بكثير ، اوسع نطاقا الى حد انه يعانق ويشمل كل شيء ، ويتطابق مع اتحاد أوثق وأكثر حميمية للأنا بوسطه . واذا سلمنا بأن هذا الشعور الاولي بالأنا قد لبث على ما هو عليه ــ الى حد يكبر او يصغر ــ لدى العديد من الافراد ، فانه لا بد ان يقف موقف المعارضة بنوع ما في هذه الحال من الشعور بالأنا المميز لسن الرشد ، هذا الشعور ذي الحدود الاكثر ضيقا والاكثر دقة ووضوحا . اما التصورات التي يقوم عليها هذا الشعور فانها تتألف في مضمونها من مفهوم اللامحدود ومن مفهوم الاتحاد بالكل الاكبر ، وهما عين المفهومين اللذين اعتمدهما صديقي لتعريف الشعور «الاوقيانوسي» . ولكن هل يحق لنا ان نسلم باستمرار ما هو بدائي على قيد الحياة الى جانب المتطور المنبثق عنه ؟

بلا ادنى ريب ، لان مثل هذه الظاهرة لا تنطوي على ما يمكن ان يفاجئنا ، لا في الميدان النفسي ولا في ميادين اخرى . ففي ميدان الارتقاء الحيواني ، نحن نتمسك بالتصور الذي يقول ان الانواع الاكثر ارتقاء تتحدر من الانواع الاكثر بدائية . ومع ذلك ما نزال نشاهد الى اليوم مختلف الاشكال الاكثر بساطة للحياة بين الانواع الحية. فقد انطفأ نوع العظائيات الكبرى لتحل محله الثدييات، ومع ذلك ما يزال ممثل اصيل لذلك النوع ، وهو التمساح ، يحيا بين ظهرانينا . وقد تبدو المقايسة بعيدة كل البعد ، فضلا عن انه يشوبها عيب محدد وهو كون معظم الانواع الدنيا الباقية على قيد الحياة لا تمثل الاسلاف الحقيقيين للانواع الراهنة التي كانت اشد بطئا في ارتقائها . كذلك فان الانماط الوسيطة قد تلاشت وبادت بوجه عام ، ونحن لا نعرفها الا عن طريق اعادة تكوينها . اما في الميدان النفسي بالمقابل ، فان استمرار الحالة البدائية الى جانب الحالة المتطورة المتفرعة عنها كثير التواتر الى

حد يغني عن الحاجة الى البرهان عليه بأمثلة ؛ وهو ينجم ، في غالب الاحيان ، عن انفلاق او انشقاق اثناء التطور . ففي حين امكن لعنصر معين (كمي) من موقف معين او من غريزة معينة أن يفلت من كل تعديل او تبديل ، تعرض عنصر آخر للتغير الملازم للتطور اللاحق .

نصل هنا الى المشكلة ذات الطابع الأعم ، مشكلة «بقاء الانطباعات النفسية» التي لما يتطرق اليها بعد احد البتة ، اذا جاز لنا القول . وهذا مع انها مشكلة لها من الجاذبية والاهمية ما يمنحنا الحق في ان نعيرها هنيهة من الانتباه ، حتى ولو بدت السانحة غير مسوّغة . والحق اننا منذ ان عدنا عن خطئنا فلم نعد نعتبر نسياناتنا المألوفة ناجمة عن دمار تتعرض له التلافيف الذاكرية ، وبالتالي عن فنائها ، صرنا نميل الى التصور المعاكس: لا شيء في الحياة النفسية يمكن ان يضيع ، ولا شيء يبيد مما تكوّن ، وكل شيء يدوم بصورة او بأخرى ويمكن ان يعاود ظهوره في بعض الظروف الموائمة ، وعلى سبيل المثال اثناء نكوص كافٍ . ومن المباح لنا ان نسعى الى توضيح منطوق هذا التصور من خلال مقارنة نمتحها من ميدان آخر .

لنأخذ كمثال تقريبي تطور **المدينة الخالدة** (١) . فالمؤرخون يعلموننا ان روما الاولى كانت روما المربعة Roma Quadrata التي كانت مستوطنة محاطة بالاوتاد على تل البالاتينوم . وقد اعقب هذه المرحلة البدائية طور الاتحاد السباعي Septimontium وقد كانت فيه المدينة عبارة عن تجمع من المستوطنات المقامة على مختلف التلال ، ثم طور الحاضرة التي أحاطها سرفيوس توليوس

---

١ – بحسب «تاريخ كامبردج للعصور القديمة» م ٧ ، ١٩٢٨ : «تأسيس روما» ، بقلم هيو لاست .

بسور . وفي مرحلة اكثر تقدما ايضا ، وعلى اثر جميع التبدلات التي طرأت في عهد **الجمهورية والامبراطورية** الفتية ، قامت اخيرا المدينة التي سورها الامبراطور اوريليانوس بالاسوار . لكن لندع هنا التحولات الطارئة على روما ، ولنتساءل بالاحرى عما يمكن لزائر ، مزود بأكمل المعلومات التاريخية والطوبوغرافية ، ان يتعرفه اليوم من تلك الاطوار البدائية . انه سيشاهد اولا السور الاوريليانوسي سليما لم يمس ، فيما عدا بعض الثغرات. كما سيمكنه ان يكتشف في بعض المواضع بعض بقايا سور سرفيوس التي اظهرتها الحفريات . واذا كان مزودا بمعارف كافية – تفوق تلك المتاحة لعلم الآثار الحديث – فقد يمكنه ان يرسم النطاق الكامل لذلك السور على مخطط للمدينة ، وان يعيد بالتالي تكوين الهيئة الخارجية للمدينة في مرحلة روما المربعة . ولكنه ، بالمقابل ، لن يعثر على شيء من الانشاءات والمباني التي كان يكتظ بها ذلك الاطار القديم ، او لن يعثر الا على بقايا غير ذات معنى . وعلى فرض انه يعرف عميق المعرفة روما في عهد **الجمهورية** ، فسوف تتيح له معارفه في احسن الاحوال ان يهتدي الى مواقع المعابد والمباني العامة العائدة لتلك الحقبة . والحال ان تلك المواقع لم تعد تشتمل الا على اطلال ، لا على الاطلال الاصيلة لتلك الاوابد ، وانما على اطلال المباني التي اعيد تشييدها في زمن متأخر في اعقاب حرائق او دمار . ومن النافل ان نضيف ان تلك البقايا من روما القديمة تبدو غارقة وسط سديم مدينة لم تتوقف عن النمو والتوسع منذ عصر النهضة وخلال القرون الاخيرة . وما اكثر الآثار التي ما تزال مطمورة بكل تأكيد في باطن ارضها او تحت مبانيها الحديثة ! ذلكم هو نمط بقاء الماضي واستمراره في ذلك الطراز من المدن التاريخية الذي تنتمي اليه روما .

لنتخيل الآن انها ليست مكانا لتجمع المساكن البشرية ،

وانما كائن نفسي ذو ماضٍ سحيق في القدم وعظيم الثراء ، لم يضع قط شيء مما حدث فيه ، وما تزال جميع اطوار تطوره الحديثة العهد تتعايش مع الاطوار القديمة . وهـــذا معناه ؛ بالنسبة الى روما ، وعلى اساس هذه الفرضية ، ان القصـور الامبراطورية وسبتيزونيوم الامبراطور سبتيموس ساويروس (١) ما تزال ترتفع الى سامق علوها الاول فوق البالاتينيـــوم ، وان فتحات قصر سان انجيلو (٢) ما تزال تعلوها التماثيل الجميلـة التي كانت تزينها قبل حصار الغوطيين (٣) ، الخ ، بل ان ذلك معناه ان يرتفع من جديد في مكان بالاتزو كافاريلي ، من دون ان تكون هناك حاجة اصلا لهدمه ، معبد جوبيتر كابيتولان ، ليس فقط في شكله النهائي ، الشكل الذي كان يعاينه الرومان فـي عهد الامبراطورية ، وانما ايضا في شكله الاترووري (٤) البدائـي في العهد الذي كانت ما تزال تزينه فيه السواتر القرميدية . اما في الموقع الحالي للكوليزيوم فيمكننا ايضا ان نقلب نظـــرات الاعجـــاب فـي البيت المذهَّب Domus Aurea الذي شاده نيرون والذي اضمحل كل اثر له اليوم . وفي موقع البانثيون سنجد ، على اساس فرضيتنا ، لا البانثيون الحالـي

---

١ ــ امبراطور روما من سنة ١٩٣ الى ٢١١ م . «م»

٢ ــ قصر شاده هدريانوس في عام ١٣٩ ، واستخدم ضريحا للاباطـرة حتى عهد كاراكلا ، ثم ملاذا للبابوات ، واخيرا سجنا حكوميا . «م»

٣ ــ شعب جرماني قطن اولا عند مصب نهر الفستولا فـي القرن الاول الميلادي ، ثم احتل جنوب شرق اوروبا في القرن الثالث . وإليه ينسب الفن الغوطي في البناء .

٤ ــ الاتروريون شعب ظهر في القرن الثامن ق.م في توسكانيا . وسيطر على روما ابتداء من القرن السابع ق.م. «م»

فحسب كما اورثنا اياه هدريانوس ، بل ايضا ، وعلى الارض ذاتها ، النصب الاول الذي شاده اغريبا ؛ وعلى الارض ذاتهـا سنجد ايضا كنيسة ماريا سوبرا مينرفا ، وكذلك المعبد القديم الذي شيدت تلك الكنيسة فوقه . وحسب المشاهد عندئذ أن يحول اتجاه بصره او وجهة نظره حتى يبتعث الى الوجود هـذا الوجه المعماري او ذاك .

ان استمرارنا في هذا التخيل عبث لا طائل تحته ، لانه قمين بان يقودنا الى تصورات لا يمكن حتى تصورها ولن يكون لها من معنى البتة . واذا كنا نريد ان نترجم مكانيا التعاقب التاريخي ، فلن نجد سبيلا الى ذلك الا اذا صففنا الاشياء جنبا الى جنب مكانيا ؛ اذ ان وحدة المكان الواحدة لا تحتمل مضمونين مختلفين. وعليه ، ستبدو محاولتنا وكانها ضرب من لعب لا طائل تحته . ومبررها الوحيد هو ان تبين لنا مدى عجزنا عن ان ندرك بالصور البصرية سمات حياة النفس وخصائصها .

ينبغي ايضا ان نتوقف عند اعتراض ثانٍ ؛ فقد يسألنا سائل عن داعينا الى اختيار ماضي مدينة ليكون موضوعا للمقارنة مع ماضي روح . فاطروحة البقاء الكامل للماضي غير قابلة للتطبيق على حياة الروح الا اذا بقي عضو النفس سليما معافى ، وإلا اذا نجت انسجة المخ من اي رضة او اي التهاب . وبالمقابل لا يخلو تاريخ اي مدينة من المدن من اعمال وبيلة شبيهة بالعلـل المرَضية الآنفة الذكر . حتى وان يكن ماضيها اقل اضطرابـا وتقلقلا من ماضي روما . ولم يعمل فيها اي عـدو يد البتر والتشويه . ذلك نظير لندن . ومهما يكن تطور مدينة من المدن وديعا وسلميا . فلا مفر من ان ينطوي على أعمال هدم واعادة تشييد للمباني . المدينة لا تصلح اذن قبليا لاي مقارنة مماثلة مع بنية نفسية .

اننا نمتثل لهذه الحجة ونذعن لها ؛ ولكننا اذ نصرف النظر

عن مفارقة شاءت نفسها صارخة ، نوجه أبصارنا الى موضوع انسب للمقارنة ، كجسم الحيوان او الانسان . لكن هنا نصطدم بالصعوبة ذاتها . فأطوار الارتقاء السابقة لم تحظ ببقاء افضل، بل ضاعت بدورها في الاطوار اللاحقة ، مورثة اياها مادتها . ومن رابع المستحيلات الاهتداء الى الجنين لدى الراشد ؛ فلئن تكن غدة الطفل الصعترية (٢) قد حل محلها النسيج الضام بعد البلوغ ، فان الغدة من حيث انها غدة لم يعد لها من وجود البتة. صحيح انه يسعني ان أعيد رسم معالم قنيّات عظم فخذ الطفل في داخل عظم فخذ الرجل الكامل التكوين ، لكن ذلك العظم الطفلي ذاته قد تلاشى بتمدده وتكثفه ليكتسب شكله النهائي . علينا اذن ان نسلم بالحقيقة الثابتة التالية ، وهي أن استمرار جميع الاطوار السابقة في قلب الطور النهائي غير ممكن الا في الميدان النفسي ، وأن الرؤية الواضحة لهذه الظاهرة تتمنع على ابصارنا وتفر منها .

لعلنا حتى في قولنا هذا نبالغ . ولعله يتوجب علينا ان نكتفي بالزعم ان الماضي **قابل** لان ينعكس في النفس ، وانه ليس معرضا **بالحتم والضرورة** للدمار . بل لعل عددا كبيرا من العناصر القديمة يكون مآلها حتى في هذا المجال – بصورة طبيعية او استثنائية – الى امحاء او امتصاص بحيث لا يمكن لاي حدث بعد ذلك ان يعيدها الى الظهور او الى الحياة ، او لعل هذا البقاء يستلزم بعض الشروط الموائمة . هذا كله ممكن ، لكننا في الحقيقة لا نعلم من الامر شيئا . لنكتف اذن بالقول ان بقاء الماضي هو القاعدة بالنسبة الى الحياة النفسية اكثر منه استثناء غريبا .

١ – غدة صغيرة صماء قرب قاعدة العنق مقابل الرغامى ولا توجد الا لدى الاطفال وصغار الحيوانات . «م»

اذا كنا على استعداد اذن للتسليم بوجود شعور «اوقيانوسي» لدى عدد جم من الكائنات البشرية . واذا كنا نميل الى عزوه الى طور بدائي من الشعور بالأنا . فعندئذ يطرح علينا سؤال جديد نفسه : هل يجوز لنا ان نرى في ذلك الشعور الاوقيانوسي ينبوع كل حاجة دينية ؟

من جهتي انا لا يتوفر لدي البتة الاقتناع بذلك . اذ لا يمكن لشعور ما ان يغدو ينبوع طاقة الا اذا كان هو نفسه تعبيرا عن حاجة ماسة . اما الحاجات الدينية فان ارتباطها بحالة طفلية من التبعية المطلقة ، وبما تبتعثه هذه الحالة من حنين وتوق الى الاب ، يبدو لي امرا واقعا لا يقبل دحضا او تفنيدا . ولاسيما ان الشعور المشار اليه لا يدين بوجوده لرسابة من تلك الحاجات الطفلية ، وانما يغذيه ويرعاه باستمرار القلق الذي يعتور المرء ازاء غلبة القدر التي لا راد لها . وليس يسعني ، مهما حاولت وجهدت ، ان اجد حاجة اخرى من اصل طفلي ، ماسة وقوية ، كالحاجة الى الاحتماء بالاب . وهذه الملاحظة كافية لكي تجرد الشعور الاوقيانوسي ، الذي ينزع بنوع ما الى اعادة تثبيت النرجسية اللامحدودة ، من دوره الرئيسي . فمن الممكن أن نتتبع بخطى واثقة اصل الموقف الديني لو رجعنا القهقرى الى الشعور الطفلي بالتبعية . واذا كان ثمة احتمال لوجود شيء ما يختفي وراء هذه التبعية ، فان هذا الشيء يبقى في الوقت الراهن مغلفا بالضباب .

انني افهم ان يكون الشعور الاوقيانوسي قد وجد من يربطه، ولو عرضا ، بالدين . ففكرة الاتحاد **بالكل الاكبر** التي يتضمنها تبدو لنا سعيا اول وراء العزاء الديني ، طريقة اخرى لنفي الخطر الذي يشعر **الأنا** ان العالم الخارجي يتوعده به . وانه ليضايقني – انا اقر بذلك مرة اخرى – أن اسهب في الكلام عن اشباه هذه الدقائق والخفايا .

لقد أكد لي واحد آخر من اصدقائي ، حمله فضول لا يروى



له ظمأ على القيام بأعجب التجارب واغربها وجعله في خاتمة المطاف كلي العلم والمعرفة ، اكد لي ان المرء لو مارس اليوغا ، اي لو انصرف عن العالم الخارجي وثبت انتباهه على بعض الوظائف البدنية واعتمد طريقة خاصة في التنفس ، لامكنه ان يوقظ في ذاته احساسات جديدة وشعورا بالشمول والكونية . وهو يعد هذه الظاهرات تعبيرا عن عودة الى حالات بدئية او اصلية ، تم تجاوزها منذ زمن بعيد ، من حياة الروح ؛ ويرى فيها البرهان الفيزيولوجي — اذا صح التعبير — على جملة من مبادىء الحكمة الصوفية . وقد يكون من المباح لنا هنا أن نقرّب تلك الظاهرات من تبدلات غامضة اخرى تطرأ على الروح كالوجد او الانخطاف ؛ لكنني شخصيا تراودني الحاجة بالاحرى الى أن أهتف مع غطاس شيلر :

انما يبتهج من يتنشق النور الوردي .

- ٢ -

في كتابي **مستقبل وهم** لم يكن موضوع البحث بالنسبة الى الينابيع العميقة للشعور الديني بقدر ما كان ، في المقام الاول ، ما يتصوره الانسان العادي حين يتكلم عن دينه وعن تلك المنظومة من المذاهب والوعود التي تزعم من جهة اولى ، انها تسلط الضوء على جميع الغاز هذا العالم بكمال تحسد عليه ، والتي تدعي من الجهة الثانية انها تطمئنه الى ان ثمة عناية ربانية ملؤها العطف والاشفاق تسهر على حياته وستعمل في وجود آخر مقبل على تعويضه عما كابده من حرمان في هذه الدنيا . تلك العناية ، لا يمكن للانسان البسيط ان يتصورها الا في وجه اب محاط بأعظم التمجيد . فمثل ذلك الاب هو وحده القادر على معرفة حاجات الطفل البشري . وهو وحده الذي يمكن ان يلين قلبه لصلواته او يهدأ غضبه لتوبته . وبديهي ان ذلك كله صبياني للغاية ، وبعيد للغاية عن الواقع . بحيث يحز في نفس كل صديق مخلص للبشرية ان يفكر بأن الغالبية العظمى من بني الانسان لن تستطيع ابدا الارتفاع فوق هذا التصور للوجود . والأبعث على المذلة والمهانة ايضا أن نلاحظ مدى كثرة عدد المعاصرين لنا ممن يحاولون ، رغم اعترافهم باستحالة الابقاء على

ذلك الدين ، أن يذودوا عن حياضه شبرا شبرا ، متبعين في ذلك تكتيكا يدعو للرثاء ، تكتيك التراجعات الهجومية . وبودنا لو ننضم الى صف المؤمنين كي نسدي نصيحة «لا تنطق باسم الله بالباطل» الى الفلاسفة الذين يتخيلون ان بوسعهم انقاذ الإله باستبداله بمبدأ لاشخصي ، شبحي ، مجرد . ولئن كان بعض المفكرين ـ وهم بحق من اعظم ما عرفته الازمنة الماضية ـ لم يفعلوا شيئا سوى ذلك ، فليس لنا أن نتخذ مما فعلوا ذريعة ، لاننا جميعا نعلم لماذا كانوا على ما فعلوا مجبرين .

لنرجع الى الانسان العادي والى دينه الذي لا دين غيره يستحق هذا الاسم . هنا تحضر ذاكرتنا عبارة مشهورة تفوه بها واحد من اعظم شعرائنا وحكمائنا في آن معا . تلك العبارة تحدد على النحو التالي العلاقات التي يقيمها الدين مع الفن والعلم :

من يملك العلم والفن
يملك ايضا الدين .
فهل يمكن ان يكون صاحب دين
من كان خالي الوفاض من الاثنين (١) !

ان هذه الكلمة الجامعة تضع ، من جهة اولى ، الدين في موضع التعارض مع اعظم إبداعين للانسان ؛ وتعلن ، من جهة ثانية ، ان هذه الابداعات قابلة ، من منظور قيمتها الحيوية ، لان يحل بعضها محل بعضها الآخر وينوب منابه . وعليه ، اذا كنا نريد ان نحرم سواد الناس من دينهم ، فلن يكون الشاعر وسلطانه الى جانبنا . ولكننا نحاول ان نصل ، عبر طريق خاص ، الى تقييم اصوب لفكرته . ان حياتنا ، كما هي مفروضة

---

١ ـ غوته : «القصائد المروضة» ، م ٩ (الآثار المنشورة بعد وفاته) .

علينا ، ثقيلة الوطء ، وتغل اعناقنا بكثرة كثيرة من المشاق والخيبات والمهام الكأداء . وحتى نستطيع لها احتمالا ، فلا غنى لنا عن المسكنات (قال ثيودور فونتان : لن تسير الامور على ما يرام بدون «صقالة نجدة») . ولعل المسكنات على انواع ثلاثة : اولها ألهيات قوية تتيح لنا ان نعتبر بؤسنا هينا امره ، وثانيها اشباعات بديلة تخفف من وطاته ، واخيرها مخدرات تفقدنا الاحساس به . وليس لنا عن واحدة على الاقل من هذه الوسائل غناء (١) . ففولتير يضع نصب عينيه ألهيات حين يسدي في «كانديد» ، على سبيل الختام ، النصيحة بأن نزرع حديقتنا (٢)؛ وهذه ألهية شبيهة بالعمل العلمي .

اما الاشباعات البديلة ، كتلك التي يتيحها لنا الفن على سبيل المثال ، فهي اوهام بالقياس الى الواقع . ولكن هذا لا يؤثر في نجعها وفعاليتها نفسيا ، وذلك بفضل الدور الذي تقوم به المخيلة في حياة الروح . وبالمقابل ، فان المخدرات تؤثر على جهازنا العضوي بتغييرها تركيبه الكيميائي . وليس من اليسير أن نعيّن الدور الذي يشغله الدين في هذه السلسلة . ولا بد لنا من تناول الاشياء من منظور ابعد .

ان مسألة الهدف من الحياة الانسانية قد طرحت على بساط البحث مرارا لا تحصى ؛ بيد انها لم تجد الى الان الجواب

---

١ ـ يعبر فيلهلم باش ، وان بألفاظ أقل سموا ، عن الفكرة نفسها في «هيلينا الورعة» : «من عنده هموم عنده ايضا كحول !» .

٢ ـ «ينبغي ان نزرع حديقتنا» : بهذا القول ينهي كانديد القصة التي تحمل اسمه كعنوان ، وهو قول يعتبر من اكثر أقوال فولتير تشاؤما ، ومؤداه ان العمل ان لم يكن دواء يشفي بؤس الشرط الانساني ، فهو على الاقل «ألهية» تحجبه عن الانظار . «م»

الشافي . ولعلها لا تنطوي على اي جواب البتة . والعديد من المفكرين «السائلين» الذين طرحوها اضافوا قولهم : اذا اتضح ان الحياة ليس لها اي هدف ، فستفقد في نظرنا كل قيمة . لكن هذا التهديد لا يغير في واقع الامر شيئا ، ولعل الاصح هو انه من حقنا ان ننحي السؤال جانبا . اذ انه يرجع في اصله ، على ما يخيل الينا ، الى تلك الكبرياء الانسانية التي نعرف اساسا العديد من تظاهراتها الاخرى . وليس ثمة من يتكلم عن هدف حياة الحيوانات، اللهم الا ليقرر ان الحيوانات لم توجد الا لخدمة الانسان . لكن وجهة النظر هذه لا سند لها هي الاخرى ، اذ كثيرة هي الحيوانات التي لا يعرف الانسان ماذا يفعل بها ـ غير ان يصفها ويصنفها ويدرسها ـ وجمة أصلا هي الانواع التي تملصت من هذا الاستعمال لانها عاشت وانقرضت حتى قبل ان يقع عليها نظر الانسان . والشيء الاكيد ان الدين هو وحده المؤهل لمعرفة الجواب عن السؤال المتعلق بهدف الحياة . ولن نخطىء لو خلصنا من ذلك الى ان فكرة عزو هدف الى الحياة لا توجد الا بدائة المذهب الديني .

ترتيبا عليه ، لا مفر لنا من استبدال السؤال السابق بهذا السؤال المغاير الاقل طموحا وادعاء : ما المقاصد والمرامي الحيوية التي ينم عنها البشر بسلوكهم ؟ ماذا يطلبون من الحياة وإلام يرمون ؟ ليس ثمة من احتمال في ان نخطىء لو اجبنا بالقول : انهم يرمون الى السعادة ؛ الناس يريدون ان يكونوا سعداء وان يبقوا كذلك . ولهذا الطموح وجهان ، هدف سلبي وهدف ايجابي : من جهة تجنب الالم وتحاشي الحرمان من الفرح ، ومن الجهة الثانية نشدان متع وملذات عارمة . وبمعنى أضيق ، يشير مصطلح «السعادة» الى ان ذلك الهدف الثاني قد تم بلوغه. وبالترابط مع ثنائية الاهداف هذه ، يمكن لنشاط البشر ان يسير في وجهتين ، وذلك حسب سعيهم ـ ترجيحا او حصرا ـ

الى تحقيق الهدف الاول او الثاني .

جلي للعيان اذن أن مبدأ اللذة ، دون غيره ، هو الذي يحدد هدف الحياة ، ويتحكم من البدء بعمليات الجهاز النفسي ؛ ولا يمكن لظل من شك ان يحوم حول نفعه ، ومع ذلك يقف الكون قاطبة ـ العالم الاكبر والعالم الاصغر على حد سواء ـ من برنامجه موقف الخصام والتحدي . فهذا البرنامج غير قابل للتحقيق بالمرة ، ونظام الكون بأسره يقف في وجهه ، حتى لتساورنا الرغبة في القول انه لم يدخل في خطة **«الخلق»** البتة ان يكون الانسان «سعيدا» . وما يسمى بالسعادة ، بحصر معنى الكلمة، انما ينجم عن تلبية مباغتة بالاحرى للحاجات التي ادركت توترا عاليا ، وهو ليس بممكن ، بحكم طبيعته بالذات ، الا في شكل ظاهرة عارضة . وكل ديمومة لوضع يرغب فيه الانسان بدافع مبدأ اللذة لا ينجم عنها سوى هناء فاتر . ولقد جبلنا على نحو لا نستطيع معه ان ننعم بمتعة عارمة الا اذا قامت على اساس من التضاد والتنافر ؛ اما ثبات الاحوال فلا يوفر لنا الا النزر اليسير من المتعة (١) . وعليه فان طاقاتنا على السعادة محدودة اساسا بتكويننا وجبلتنا . وبالمقابل ، فانه لأيسر علينا بكثير أن نذوق تجربة التعاسة . فالالم يتهددنا من ثلاث جهات : في جسمنا بالذات ، المكتوب عليه الانحطاط والانحلال ، والعاجز حتى عن الاستغناء عن تلك النذر المتمثلة في الالم والهم؛ ثم من جهة العالم الخارجي الذي تتوفر له قوى عتية لا تقهر ولا تعرف الرحمة في ضراوته علينا وسعيه الى ابادتنا ؛ ويتأتى التهديد الثالث اخيرا من علاقاتنا بسائر الكائنات

---

١ ـ غوته يغالي الى حد القول : «ليس أشق على النفس من تحمل سلسلة من الايام الحلوة» . وهذه على كل حال مبالغة .

الانسانية . ولعل الالم الناجم عن هذا المصدر اشد وقعا علينا من اي الم آخر ؛ وان نكن ميالين الى اعتباره ثانويا ، فانه مثل غيره جزء من مصيرنا ومحتوم شأن اي ألم نابع من مصدر مغاير .

لن تأخذنا الدهشة البتة اذا ما وجدنا الانسان ، تحت ضغط احتمالات الالم تلك ، يركز جهده عادة على الحد من مطامحه في السعادة (على نحو ما يفعل تقريبا مبدأ اللذة بتحوله تحت ضغط العالم الخارجي الى مبدأ اكثر تواضعا هو مبدأ الواقع) ، ويعتبر نفسه سعيدا لمجرد انه نجا من التعاسة وتغلب على الالم ؛ كما لن تأخذنا الدهشة البتة اذا ما راينا بوجه عام مهمة تحاشي الالم تتقدم على مهمة الفوز بالمتعة وتنحيها الى الوراء . ويعلمنا التفكير انه في مقدور المرء ان يسعى الى حل هذه المعضلة بطرق شديدة التنوع ؛ وقد أوصت بها جميعها مختلف المدارس التي كانت تعلّم الحكمة ؛ وقد اتبعها جميعا بنو الانسان . ان التلبية اللامحدودة لجميع الحاجات تطرح علينا نفسها بإلحاح باعتبارها نمط الحياة الاكثر اغراء ، لكن الاخذ بها يعني تقديم اللذة على الحذر ، وكل محاولة من هذا القبيل لا بد ان يعقبها سريعا القصاص . اما الطرائق الاخرى التي تجعل هدفها الرئيسي تحاشي الالم فتتمايز وتتنوع تبعا لمصدر التنفيص الذي يتركز عليه الانتباه . فثمة طرائق متطرفة ، واخرى معتدلة ؛ بعضها احادي الجانب ، وبعضها الآخر يتصدى لعدة جهات في آن معا . ويشكل الاختلاء والانزواء الارادي والابتعاد عن الآخرين التدبير المباشر للاحتماء من الالم الناشىء عن الاحتكاكات الانسانية . وجلي للعيان ان السعادة التي يتم التوصل اليها عن طريق هذا التدبير هي سعادة السكون والسكينة . فحين يتهيب المرء من العالم الخارجي ، فلا سبيل له الى الاحتماء منه الا بالتنائي والابتعاد في اي شكل كان — على الاقل اذا كان يريد تذليل

ذلك الإشكال وحده . وفي الحقيقة توجد طريقة مختلفة وافضل ؛ فحين يدرك المرء انه عضو في الجماعة البشرية ومسلح بالتقنية التي ابتكرها العلم ، يتحول الى مواجهة الطبيعة التي يخضعها عندئذ لارادته : فيشتغل مع الجميع في سبيل سعادة الجميع . لكن أجدر طرائق الاحتماء من الالم بالاهتمام هي تلك التي ترمي الى التأثير على عضويتنا بالذات . فما الالم في خاتمة المطاف الا احساس ، ولا وجود له الا بقدر ما نشعر به . ونحن لا نشعر به الا بفضل بعض الاستعدادات المتوفرة لجسمنا .

ان أشد الطرائق الهادفة الى إحداث مثل هذا التأثير الجسماني فجاجة واكثرها نجعا وفعالية في آن واحد هي الطريقة الكيميائية ، التسميم . ويخيل الي ان ما من احد قد نفذ بعد الى كنه إواليته ، لكن من الحقائق الثابتة ان بعض المواد الغريبة عن الجسم توفر لنا ، بتواجدها في الدم والانسجة ، احساسات محببة فورية ، وانها تعدل ايضا شروط حساسيتنا الى حد لا نعود معه قادرين على الشعور بأي احساس مزعج . وهذان المفعولان ليسا متواقتين فحسب ، بل يبدوان مترابطين ترابطا حميما . وارجح الظن انه تتشكل في تركيبنا الكيميائي العضوي الداخلي مواد قمينة بإحداث اشباه تلك المفاعيل ، لإننا نعرف حالة مرضية واحدة على الاقل ، هي الهوس ، يتحقق فيها سلوك مماثل للسكر بدون تدخل اي مخدر مسكر . وتنطوي حياتنا النفسية السوية ، ناهيك عن ذلك، على تأرجحات تنبجس أثناءها احساسات اللذة بقدر او بآخر من اليسر او من العسر ، وبالتوازي معها تتكشف حساسيتنا بالتنفيص عن انها أوهن او اقوى من المألوف . وانه لأمر يدعو الى الاسف فعلا ان يكون هذا الجانب السمّي من السيرورات النفسية قد تملص حتى اليوم من التمحيص العلمي . هذا مع ان مفعول المخدرات يحظى بتقدير عظيم ويعتبر دواء عظيم النجع في النضال في سبيل

تأمين السعادة او ابعاد شبح التعاسة ، الى حد ان بعض الافراد، بل شعوبا بكاملها : قد خصوا المخدرات بمكانٍ ثابت في اقتصاد طاقتهم الليبيدية . فالمخدرات لا توفر لهم متعة فورية فحسب، بل ايضا درجة من الاستقلال عن العالم الخارجي طالما تاقت اليها أنفسهم . ومن المعلوم انه يمكن للمرء ، بفضل «محطم الهموم» ، ان يتملص في كل لحظة من الواقع وان يلوذ بعالم خاص به يتيح شروطا أنسب لحساسيته . لكن من المعلوم ايضا ان خاصية المخدرات هذه هي بالضبط التي تشكل وجه الخطر والضرر فيها . فعليها تقع ، في بعض الظروف ، مسؤولية تبذير مبالغ هائلة من الطاقة كان يمكن استخدامها في تحسين مصير الآدميين .

على أن البنية المعقدة لجهازنا النفسي تفسح في المجال ايضا امام مجموعة بكاملها من الطرائق الاخرى في التأثير عليه . فما دامت السعادة تعني تلبية الغرائز ، فان العالم الخارجي اذا ما ضن علينا بإرواء غليل غرائزنا وتركنا في حالة من العوز والفاقة، يتحول الى علة جديدة لآلام هائلة . ولهذا يمكن ان يراود المرء الامل بالانعتاق من بعض ذلك الالم فيما لو ضغط على تلك الحاجات الغريزية ذاتها . وهذه الطريقة من طرق الدفاع لا تتصدى كسابقاتها لجهاز الحساسية ، وانما للينابيع الداخلية للحاجات في محاولة للتمكن منها والسيطرة عليها . وهي تتوصل الى ذلك اذا ما ركبت مركب الشطط ولم تحجم حتى عن إماتة الغرائز وقتلها ، كما تنادي بذلك الحكمة الشرقية وكما تحققه مزاولة اليوغا . والنجاح في ذلك يعني بالبداهة نفض اليدين من كل نشاط ، كائنا ما كان (التضحية بالحياة) ، والوصول من جديد ، عن طريق آخر ، الى سعادة السكينة . واذا كان المرء اكثر تواضعا في مطمحه ، فانه يستطيع ان يسلك الطريق نفسه، ولكن فقط كي يسيطر على نشاط حياته الغريزية.

وهذه السيطرة انما تمارسها في هذه الحال الاجهزة النفسية العليا الخاضعة لمبدأ الواقع . هذا لا يعني البتة ان صاحبنا قد عزف عن كل اشباع ، وانما يعني فقط انه كفل لنفسه ضمانة معينة ضد الالم ، وذلك من حيث ان عدم تلبية الغرائز التي بات يتحكم بها ويمسك بزمامها لا يخلف فيه نفس الشعور المؤلم الذي يخلفه فيه عدم تلبية الغرائز غير المكفوفة وغير المكبوح جماحها. ويترتب على ذلك ، بالمقابل ، تناقص لا سبيل الى المماراة فيه في امكانيات المتعة . ان الفرح الناجم عن تلبية غريزة لم يهذبها **الانا** ، بل لبثت على حالتها الوحشية الاولى ، لاعظم بما لا يقاس من الفرح الناجم عن اشباع غريزة مروضة ومدجنة . وهنا بالتحديد يجد الطابع الجامح للحفزات والاندفاعات المنحرفة، وربما ايضا سحر الثمرة المحرمة وجاذبيتها بوجه عام ، تفسيره الاقتصادي .

ومن أساليب الاحتماء الاخرى من الالم اللجوء الى تغيير وجهة الليبيدو ، على نحو ما يسمح به جهازنا النفسي الذي يكتسب بنتيجة ذلك مرونة كبيرة . ولب المشكلة هو تحويل اهداف الغرائز بحيث لا يعود في مقدور العالم الخارجي ان يقابلها بالتحدي او يعارض تلبيتها . ويلعب تصعيدها هنا دورا كبيرا . فالمرء يحصل على اساس هذا التصعيد على اكمل نتيجة حين يجعل هدفه أن يستمد من الكدح العقلي ومن النشاط الفكري مقدارا وفيرا من اللذة . وفي هذه الحال ، لا يعود في مستطاع القدر ان يعاكسه او يشاكسه بصورة جدية . والاشباعات التي من هذا القبيل ، وعلى سبيل المثال تلك التي يلقاها الفنان في الخلق والابداع او تلك التي تخامره حين يجسد صور خيالاته ويجسمها ، او تلك التي يجدها المفكر عند حل معضلة او اكتشاف الحقيقة ، لها نوعية خاصة سنتمكن ذات يوم ، ولا بد ، من تحديد سماتها على ضوء علم ما وراء النفس.

اما في الوقت الحاضر فلنكتف بالقول ، بتعبير مجازي ، بأن تلك الاشباعات تبدو لنا «اكثر رهافة واعظم سموا» . بيد ان شدتها ضعيفة بالقياس الى تلك التي تنجم عن اشباع رغائب غريزية فجة وبدائية ؛ ولا تهز هزا عنيفا عضويتنا الجسمانية . لكن نقطة الضعف في هذه الطريقة هي انها ليست عامة الاستعمال ، وانما هي في متناول حفنة قليلة . فهي تستوجب استعدادات او مواهب غير متاحة لسواد الناس ، بمقادير فعالة على الاقل . اضف الى ذلك انها لا توفر حتى لاولئك المصطفين النادرين حماية تامة من الالم ، ولا تلبسهم درعا لا تنفذ منه ضربات القدر ؛ ناهيك عن انها تغدو غير ذات جدوى او نفع حين يكون مصدر الالم كامنا في جسمنا بالذات (١) .

١ ــ في حال انعدام وجود مواهب خاصة من طبيعة قمينة بتوجيه الاهتمامات الحيوية في وجهة معينة ، يمكن للعمل المهني البسيط ، كما هو متاح لكل فرد ، ان يلعب الدور المعزو في «كانديد» الى زراعة حديقتنا ، تلك الزراعة التي ينصحنا بها فولتير بحكمة ما بعدها حكمة . ولا مسوغ لي ، في مثل هذه الالمامة الاجمالية البالغة الاقتضاب ، ان اتوسع التوسع الكافي في القيمة العظيمة للعمل من وجهة نظر اقتصاد الليبيدو . فما من تقنية اخرى من تقنيات السلوك الحيوي تربط الفرد بالواقع امتن من ذلك الربط ، او على الاقل بذلك الجزء من الواقع الذي يتألف منه المجتمع ، والذي لن يرتدك الا اندماجا به مسعاك الى اثبات اهمية العمل . ان امكانية تحويل المركبات النرجسية ، والعدوانية ، بله الايروسية لليبيدو ، الى بوتقة العمل المهني وما يستتبعه من علاقات اجتماعية ، تسبغ على هذا العمل قيمة لا تقل بحال من الاحوال عن تلك التي يضفيها عليه كونه ضروريا للفرد للحفاظ على وجوده داخل المجتمع ولتبريره . وكل مهنة ، اذا جرى اختيارها بحرية ، تغدو ينبوع افراح خاصة، من حيث انها تفسح في المجال للاستفادة من الاشكال المصعّدة =

اذا كانت الرغبة في الاستقلال حيال العالم الخارجي ظاهرة وسافرة في تلك الطريقة ، اذ يربط المرء لذته بعمليات باطنية وذهنية ، فان هذه السمات عينها تفصح عن نفسها بمزيد من القوة ايضا في الطريقة التالية التي يطرأ فيها المزيد من الارتخاء والوهن على العلاقة بالوقائع الفعلية . وينجم الاشباع هنا عن اوهام يقر المرء بانها اوهام من دون ان يلقي بالا لنأيها عن الواقع. والميدان الذي تتأتى منه هذه الاوهام هو ميدان الخيال ؛ ولقد كانت الحياة التخيلية في سالف الزمان ، وطردا مع تطور حس الواقع ، قد تملصت على نحو سافر من امتحان الواقع وتكفلت بالاستجابة للامنيات العسيرة التحقيق . وفي ذروة هذه الافراح الخيالية تتربع المتعة الناشئة عن الآثار الفنية ، تلك المتعة التي تجعلها هذه الآثار الفنية عينها ، بوساطة الفنان ، في متناول من ليس هو بمبدع . ان كل كائن حساس بتأثير الفن لن يوفي ابدا بما فيه الكفاية ينبوع اللذة والسلوان هذا في دنيانا هذه حق قدره . ولكن واأسفاه ؛ فالخدر المخيف الذي يغمرنا فيه الفن سريع الزوال ؛ ولئن وفر لنا بعض الاختلاء والاعتكاف ازاء ضرورات الحياة القاسية ، فانه ليس على درجة كافية من العمق لينسينا بؤسنا الواقعي ، الفعلي .

ثمة طريقة اخرى اكثر جذرية وابعد شأوا ، طريقة ترى في

= للنوازع الوجدانية وللطاقات الغريزية المتطورة او المعززة بالعامل الجبلي . وبالرغم من ذلك كله ، لا يتمتع العمل الا باعتبار واهن بمجرد ان يعرض نفسه كوسيلة للوصول الى السعادة . فهو طريق لا يطيب لنا ان نلقي بانفسنا فيه بذلك الاندفاع الذي يسوقنا الى اشباعات اخرى . والغالبية العظمى من الناس لا تعمل الا تحت اكراه الضرورة ، وانما من هذا النفور الطبيعي من العمل تتولد المشكلات الاجتماعية الشائكة .

الواقع العدو الاوحد ، ينبوع كل ألم . فبما ان الواقع يجعل حياتنا مستحيلة لا تطاق ، فلا بد من قطع كل صلة به ، اذا كنا نحرص على السعادة بصورة من الصور . ان الناسك يدير ظهره لهذه الدنيا الدنية ولا يريد معها تعاملا. ولكن ثمة امكانية للمضي قدما الى ابعد من ذلك ، وبتوطيد العزم على تغيير هذا العالم ، وتشييد عالم آخر مكانه تزول منه المظاهر الشاقة على النفس وتقوم مقامها مظاهر اخرى اكثر انسجاما مع رغائبنا . لكن الكائن ، الذي يدفع به تمرده اليائس الى سلوك هذا النهج لبلوغ السعادة ، لا يصل الى شيء عادة ؛ اذ سيجد الواقع اقوى منه، وسينقلب مجنونا مأفونا لا يمد اليه احد يد المساعدة ، في غالب الاحوال ، لتحقيق هذيانه . بيد ان هناك من يزعم ان كل واحد منا يسلك ، بصدد نقطة معينة او اخرى ، سلوك المصاب بالذهان الهذائي Paranoïaque ، فيصحح بواسطة الاحلام عناصر العالم التي لا يطيقها ، ثم يدرج هذه الاوهام في الواقع . وثمة حالة تكتسي بأهمية خاصة ؛ وهي تقوم متى ما سعت الكائنات البشرية باعداد كبيرة الى تأمين السعادة لنفسها والى الاحتماء من الالم بواسطة تشويه خرافي للواقع . والحال ان اديان البشرية يجب ان تعتبر هذيانات جماعية من هذا النوع. وطبيعي ان من لا يزال يشارك في هذيان ما لن يعترف ابدا بانه هذيان .

انني لا أعد هذا التعداد للطرائق التي يسعى البشر بواسطتها الى ادراك السعادة وإبعاد شبح التعاسة تعدادا كاملا . وانا اعلم ايضا ان الموضوع قابل لتوصيفات اخرى . وثمة طريقة لم اتبس بعد بصددها ببنت شفة ، لا بسبب النسيان بالطبع ، وانما لاننا سنتطرق اليها في سياق مختلف . وكيف لنا بالاصل ان ننسى تقنية فن الحياة ! انها تتميز بأغرب حشد من السمات المميزة . وهي تنزع ايضا بالطبع الى تحقيق الاستقلال عن

القدَر ــ وهو خير تعبير يمكننا استخدامه هنا ــ وفي مسعاها هذا تركز اللهجة على المتع النفسية الداخلية ، مستخدمة هنا تلك الخاصية التي سبق ذكرها والتي يتمتع بها الليبيدو من حيث انه قابل للنقل ولتغيير وجهته ، ولكن من دون ان تشيح وجها عن العالم الخارجي . بل انها تتمسك على العكس بمواضيع وتتشبث بأشياء ، وتبلغ السعادة بإقامتها معها علاقات عاطفية . وهكذا فانها لا تكتفي بتجنب الالم وتحاشيه ، ولا تحد نفسها بهذا الهدف الذي يعينه التعب والاستسلام . بل انها تصرف النظر عنه وتتخطاه بالاحرى ، من دون ان تعيره اهتماما، وتتشبث بقوة بالنزوع البدائي والجامح الى تحقيق سعادة ايجابية . ولعلها تقترب من هذا الهدف الاخير اكثر من اي طريقة اخرى . وبيت القصيد هنا هو بالطبع ذلك التصور للحياة الذي يجعل الحب مركز كل شيء ، والذي يعقد الرجاء على صدور كل فرح عن كون المرء محبا ومحبوبا . ومثل هذا الموقف النفسي مألوف عندنا للغاية ؛ وقد امكن لنا ، من خلال واحد من الاشكال التي يتجلى بها الحب ، ونعني به الحب الجنسي ، ان نحس عارم الاحساس بلذة آسرة ، ومن ثم قدم لنا هذا الحب نموذج طموحنا الى السعادة ؛ افليس من الطبيعي ان نواصل نشدانه في نفس الطريق الذي التقيناه فيه لاول مرة ؟ ان نقطة الضعف في هذه الخطة الحيوية جلية كل الجلاء للعيان ، وإلا لما كان دار في خلد احد ان يهجر هذا الطريق الى طريق آخر . فنحن لا نحمي انفسنا من الالم اسوأ حماية ممكنة مثلما نحميها عندما نحب ، ولا نعاني من تعاسة مطلقة لا شفاء لها مثلما نعاني حين نفقد الشخص المحبوب او نفقد حبه . بيد ان الشقة ما تزال بعيدة بيننا وبين استيفاء موضوع خطة الحياة التي تقوم على اساس قدرة الحب على ان يهب السعادة ؛ وما يزال في المجال متسع كبير للافاضة في هذا الموضوع .

في وسعنا ايضا ان ندرج حالة مثيرة للاهتمام ؛ تعني نشدان السعادة في المقام الاول في المتع التي يوحي بها الجمال، حيثما استوقف هذا الجمال حواسنا او فكرنا : جمال الاشكال والحركات الانسانية ، جمال الاشياء والمناظر الطبيعية ، جمال الابداعات الفنية وحتى العلمية . ان هذا الموقف الجمالي المنظور اليه على انه هدف الحياة لا يوفر لنا الا حماية واهنة من الادواء والاوجاع التي تتهددنا ، لكنه يعوضنا عن الكثير من الاشياء . والمتعة الجمالية بصفتها انفعالا يبث في النفس نشوة خفيفة من الثمل ، متعة لها طابعها المميز الخاص . فالجانب النفعي من الجمال لا يتجلى للعيان بوضوح وجلاء ؛ والناس لا تدرك حق الادراك ضرورته للحضارة ، ومع ذلك لا يسع هذه الاخيرة عنه استغناء . وعلم الجمالية يدرس الشروط التي يحس فيها الانسان بـ «الجميل» ، ولكن ما امكنه ان ياتي بأي توضيح حول طبيعة الجمال واصله ؛ وكما يحدث على الدوام في مثل هذه الحال ، اجهد هذا العلم نفسه واستنفد قواه بسخاء في جمل فارغة وطنانة معا ، لا مرمى لها سوى التستر على غياب النتائج. ومن دواعي الاسف ان التحليل النفسي لا يملك الشيء الكثير ليقوله لنا بصدد الجمال . وثمة نقطة واحدة تبدو اكيدة ، وهي ان الانفعال الجمالي يتحدر من دائرة الاحساسات الجنسية ؛ وهو على هذا الاساس مثال نموذجي للميل المكفوف من حيث الهدف . فـ «الجمال» و«السحر» هما في الاساس من صفات الموضوع الجنسي . والجدير بالملاحظة ان الاعضاء التناسلية ، التي يثير مرآها على الدوام التهيج ، لا تعتبر – الا فيما ندر – جميلة . وبالمقابل ، ترتبط صفة الجمال ، على ما يبدو ، ببعض العلامات الجنسية الثانوية .

على الرغم من ان هذه التأملات تبقى ، كما هو واضح للعيان ، ناقصة ، فسأجازف بان اختمها ببعض ملاحظات .

فاذا كان البرنامج الذي يفرضه علينا مبدأ اللذة ، وقوامه ان نكون سعداء ، برنامجا غير قابل للتحقيق ، فانه من المباح لنا مع ذلك – كلا ، لنكن اكثر دقة ولنقل : من الممكن لنا – الا ننكص عن اي مجهود يرمي الى تقريبنا من تحقيقه . ويمكننا ، وصولا الى ذلك ، ان نسلك طرقا عدة شديدة الاختلاف ، وذلك تبعا للجانب الذي نعطيه الاولوية منه : الجانب الايجابي اي الفوز بالمتعة ، ام للجانب السلبي اي تحاشي الالم . ولكننا نعجز ، مهما جهدنا ، عن تحقيق كل ما نتمناه بأي طريق من تلك الطرق . والسعادة بهذا المعنى النسبي – وهو وحده الذي تبدو معه قابلة للتحقيق – ظاهرة من ظاهرات الاقتصاد الليبيدي الفردي . ولا وجود هنا لنصيحة تصلح للجميع ، بل يتوجب على كل امرىء ان يبحث بنفسه عن الكيفية التي يمكنه بها ان يغدو سعيدا . ولسوف تتدخل في اختيار الدروب الواجب نهجها اكثر العوامل اختلافا وتباينا . وكل شيء يرتهن بمقدار الاشباع الفعلي الذي يمكن لكل فرد ان ينتظره من العالم الخارجي ، وبمدى قدرته على الاستقلال بنفسه عن هذا العالم ، واخيرا بالقوة المتاحة له كي يبدله وفق رغائبه . والتكوين النفسي للفرد يلعب هنا من الاساس ، وبصرف النظر عن الظروف الموضوعية ، دورا جوهريا . فالانسان ذو المزاج الايروسي في المقام الاول سيضع في المرتبة الاولى العلاقات العاطفية مع الآخرين وسيقدمها على سواها ، بينما سينشد النرجسي ، الميال الى الاكتفاء بذاته ، المتع الاساسية بين تلك التي يستمدها من حياته الداخلية ، في حين ان الرجل العملي النشط لن ينفض يديه من عالم في مقدوره ان يتبارى وإياه . وبالنسبة الى ثاني هذه الانماط ، فان طبيعة مواهبه والدرجة التي يمكنه بلوغها من تصعيد الغرائز هما اللتان ستقرران الوجهة التي سيصب فيها اهتمامه . وكل قرار فيه تطرف وشطط سيترتب عليه جزاء يتعرض معه صاحبه للاخطار اللازمة لعدم كفاية كل خطة

حياتية قاصرة على نفسها مانعة لغيرها . وكما ان التاجر الفطن يتحاشى توظيف ماله كله في صفقة واحدة ، كذلك فان الحكمة قد تقضي بالا يتوقع المرء كل الاشباع من نازع واحد أوحد . والنجاح ليس اكيدا البتة ؛ بل هو مرهون بتضافر عدد من العوامل ؛ لكن ربما كان العامل الذي يناط النجاح به اكثر من اي عامل آخر هو المقدرة المتاحة لجبلتنا النفسية على تكييف وظائفه مع الوسط والبيئة واستخدامها لاغراض اللذة . اما الكائن الذي يأتي الى هذا العالم بجبلة غريزية غير مؤاتية ، فانه سيواجه مشقة عظيمة في الوصول الى السعادة خارج ذاته ، ان لم يضطلع حسب القواعد المعروفة بعبء ذلك التغيير وذلك التجميع الضروريين كل الضرورة للنشاط المستقبلي لطاقته الليبيدية — ولاسيما ان المصير سيضعه امام مهام تفوق غيرها صعوبة . وآخر خطة حياتية تعرض نفسها عليه ، واعدة اياه باشباعات بديلة على الاقل ، هي اللواذ بالمرض العصبي ، وهو اللواذ الذي ينفذه في غالب الاحايين في سن مبكرة . اما اذا تقدم العمر بالانسان ورأى جهوده الرامية الى السعادة تؤول الى احباط وإخفاق ، فانه قد يجد عزاء في المتع التي يتيحها له التسمم المزمن ؛ او انه قد يقوم بمحاولة تمرد يائسة تعرف لدينا باسم الذهان .

ان الدين يضر بلعبة التكيف والانتخاب تلك ، اذ يفرض على الجميع ، وعلى نسق واحد، طرقه الخاصة للوصول الى السعادة وللفوز بالمناعة ضد الالم . وتقوم خطته على تخفيض قيمة الحياة وعلى تشويه صورة العالم الواقعي تشويها بالغا ، وهذا نهج يتخذ مسلمة له زجر العقل وتخويفه . وبهذا الثمن يفلح الدين ، بإلباسه اتباعه بالقوة ثوب طفالة (1) نفسية وبزجهم جميعا في

---

١ — الطفالة : بقاء طبائع الطفولة بعد سن البلوغ . «م»

هذيان جماعي؛ يفلح في وقاية عدد من الكائنات الانسانية من عصاب فردي ؛ ولكن هذا اقصى ما يستطيعه تقريبا . ان هناك ، كما قلنا ، وفرة من الدروب التي تفضي الى السعادة، على الاقل، كما هي متاحة لبني الانسان ؛ ولكن ليس ثمة من درب يفضي اليها بصورة اكيدة . وقد لا يفي الدين هو ذاته بوعده . فحين يرى المؤمن نفسه مضطرا في نهاية المطاف الى التعلل بـ «طرق الرب التي لا يسبر لها غور» ، يكون قد اقر ضمنا بأنه ما عاد في يده، وهو في ذروة الالم ، سوى الاستسلام بلا قيد ولا شرط كعزاء وفرح اخيرين . واذا كان مستعدا لان يفعل ذلك ، فلقد كان يمكنه بكل تأكيد ان يوفر على نفسه مشقة اللف والدوران .

- ٣ -

لم تزدنا دراستنا عن السعادة حتى الان معرفة بشيء لا يعلمه الناس جميعا . واذا اردنا ان نتممها هنا بالبحث في علــة المصاعب التي تحول دون ان يصير الناس سعداء على نحو مــا يحلو لهم ، فان حظنا في اكتشاف شيء جديد لا يبدو اكبر بكثير . فلقد سبق ان اعطينا الجواب بإشارتنــا الى المصادر الثلاثة التي ينبع منها الالم الانساني : قوة الطبيعة الساحقة ، شيخوخة الجسم البشري ، واخيرا عدم كفاية التدابير الرامية الى تنظيم العلاقات بين البشر ، سواء أضمن الاسرة ام الدولة ام المجتمع . وفيما يتعلق بالمصدرين الاولين لا مجال لترددنــا طويلا ، اذ ان حصافتنا تجبرنا على الاعتراف بواقعيتهما ، مثلما تجبرنا على الرضوخ لما لا مهرب منه . فنحن لن نحكم ابدا تمام الإحكام سيطرتنا على الطبيعة ؛ وجسمنا ، الذي هو ذاته عنصر من عناصر الطبيعة ، سيبقى ابد الدهر قابلا للفناء ومحدودا في مقدرته على التكيف ، كما في سعة وظائفه . لكن الاقرار بهــذه الحقيقة لا يجوز ان يحكم علينا بالشلل ؛ بل على العكس ، اذ انه يعين لنشاطنا الوجهة التي ينبغي عليه ان يسلكها . فلئن كنا لا نستطيع الغاء الآلام كافة ، ففي مقدورنا على الاقل التخلص من

بعضها وتسكين بعضها الآخر : وبرهاننا على ذلك تجربة لها من العمر الوف السنين . بيد اننا نلاحظ موقفا مختلفا تجاه المصدر الثالث للالم ، الالم ذي المنشأ الاجتماعي . فنحن نرفض بعناد التسليم به ، ولا يسعنا ان ندرك لماذا لا توفر المؤسسات التــي انشأناها بانفسنا الحماية والمنفعة لنا جميعا . وعلى كل حال ، لو امعنا التفكير في الفشل المحزن الذي نمنى به ، في هــذا المجال على وجه التحديد ، اجراءاتنا للوقاية من الالم ، لشرعت تراودنا الشكوك بأن ثمة قانونا ما للطبيعة التي لا تقهر يتوارى هنا ايضا عن الانظار ، وان هذا القانون يتعلق هذه المرة بتكويننا النفسي بالذات .

وإذا ما تصدينا لدراسة احتمال كهذا ، اصطدمنا علــى الفور بتوكيد طالما طرق آذاننا ، ولكنه يستأهل ان نتوقف عنده لانه عجيب ومدهش حقا . فهو يزعم ان ما نسميه بحضارتنا هو الذي ينبغي ان نحمله الى حد كبير تبعة بؤسنا ، وان التخلي عن هذه الحضارة للعودة الى الحالة البدائية سيكفل لنا قدرا مــن السعادة اكبر بكثير . انني اعتبر هذا التوكيد عجيبا ومدهشا لانه من المؤكد الثابت بالرغم من كل شيء ــ ايا يكن التعريف الذي نلبســه لمفهوم الحضــارة ــ ان كل ما نسعى الى تجنيده لحمايتنا من تهديدات الالم الناجم عن هذا او ذاك من المصادر الآنفة الذكر انما هو من صنع هذه الحضارة عينها .

كيف انتهى الامر بعدد كبير من المخلوقات البشرية الى الاخذ ــ على ما في ذلك من غرابة ــ بوجهة النظر المعادية للحضارة تلك ؟ أعتقد ان استياء دفينا ، من منشأ تام الغاية ، كان يتجدد في كل طور من اطواره ، هو الذي حث على تلك الادانة التــي كانت تتكرر بانتظام بفضل ظروف تاريخية مؤاتية . ويخيل الي انني قادر على معرفة ما كانه الاخير وما قبل الاخير من تلــك الظروف ، لكنني لست ضليعا بما فيه الكفاية في العلم لاتتبع

تسلسلها عبر الماضي السحيق للجنس البشري . حسبي ان اشير الى أن عامل العداء للحضارة كان من اسباب انتصار المسيحية على الوثنية ، اذ جرى الربط وثيق الربط بينه وبين الخفض من قيمة الحياة الارضية كما نادى به المذهب المسيحي. وقد قام ما قبل الاخير من تلك الظروف التاريخية حين اتاح تطور الاسفار الاستكشافية امكانية الاتصال بالاجناس والشعوب المتوحشة . فقد تصور الاوروبيون ، نظرا الى عدم توفر الملاحظات الكافية والتفهم الصحيح لعادات المتوحشين واعرافهم، ان هؤلاء الاخيرين يحيون حياة بسيطة وسعيدة ، فقيرة بالحاجات ، على نحو ما عاد متاحا للمستكشفين الاكثر تمدينا الذين يزورونهم . وقد جاءت التجربة اللاحقة لتصحح ، في اكثر من نقطة ، ذلك الحكم . فلئن كانت الحياة اسهل عليهم بالفعل ، فقد ارتكب الاوروبيون مرارا وتكرارا خطأ عزو خفة الاعباء هذه الى غياب المطالب البالغة التعقيد والناجمة عن الحضارة ، مع ان الفضل فيها كان يعود ، بوجه الاجمال ، الى كرم الطبيعة والى جميع التسهيلات التي تتيحها للمتوحشين لتلبية حاجاتهم الحيوية . اما آخر تلك الظروف التاريخية فقد قام حين تعلمنا ان تميز إواليات العصاب الذي يهدد بتخريب القسط الضئيل من السعادة الذي فاز به الانسان المتمدين . وقد اكتشف الناس عندئذ ان الانسان يصير عصابيا لانه لا يستطيع ان يتحمل درجة العزوف والزهد التي يتطلبها المجتمع باسم مثله الاعلى الثقافي ، وخلصوا الى الاستنتاج بأن الغاء تلك المطالب او تخفيفها يعني رجوعا الى امكانيات السعادة .

هناك سبب آخر ايضا للخيبة ولانقشاع الاوهام . فخلال الاجيال الاخيرة تمكنت البشرية في مجال العلوم الفيزيائية والطبيعية وتطبيقاتها التقنية من تحقيق تقدم خارق للمألوف ؛ وقد بسطت بنتيجة ذلك سيطرتها على الطبيعة على نحو ما كان

يمكن تصوره قبل اليوم . وسمات هذا التقدم معروفة للجميع الى حد يغني حتى عن تعدادها . وبنو الانسان فخورون بتلك الفتوحات ، وهم في فخرهم هذا محقون . بيد انه يخيل اليهم ان هذه السيطرة الحديثة العهد على المكان والزمان ، وهذا الاسترقاق لقوى الطبيعة ، وهذا التحقيق لصبوات واماني لها من العمر آلاف السنين ، لم تزد البتة من مقدار المتعة التي ينتظرونها من الحياة . ومن ثم ، لا يعمر افئدتهم الاحساس بأنهم صاروا بنتيجة ذلك اكثر سعادة . وقد كان من المفروض ان يكتفوا بالاستنتاج بان السيطرة على الطبيعة ليست شرط السعادة الوحيد ، كما انها ليست الهدف اليتيم لعملية التمدين، لا ان يستنتجوا أن تقدم التقنية غير ذي قيمة بالنسبة الى «اقتصاد» سعادتنا . وبالفعل ، ألن نميل ازاء الاستنتاج الاخير الى الاعتراض بقولنا : أليس مكسبا ايجابيا من اللذة ، ألا يزداد بلا لبس شعوري بالسعادة ، اذا ما امكنني أن اسمع متى ما شئت صوت ولدي الذي يقطن على بعد مئات الكيلومترات ، او اذا ما امكنني ان اعلم فور نزول صديقي من الباخرة التي كانت تقله ان رحلته الطويلة والشاقة قد انتهت بسلام ؟ أهو شيء تافه أن يكون الطب قد افلح في تخفيض نسبة وفيات الاطفال ، وفي تقليص اخطار اصابة النفساء بالعدوى تقليصا يبعث على الدهشة حقا ؟ أهو شيء عديم القيمة أن يكون الطب عينه قد نجح في اطالة الامد المتوسط لحياة الانسان المتمدين بعدد غير هين من السنين ؟ انه لفي مستطاعنا ان نضيف الى هذه المحاسن، التي ندين بها لعصر التقدم العلمي والتقني هذا - على كثرة ما يتعرض له من ذم وتحقير - ، قائمة بكاملها ... ولكن ها هوذا صوت النقد المتشائم يعلو ويرتفع ! الصوت الذي يبث في الآذان ان غالبية هذه التسهيلات هي من طبيعة مماثلة لتلك «اللذة الرخيصة» التي تطريها النكتة المعروفة التالية : عرّض

ساقك العارية للبرد ، خارج الفراش ، فتفوز فيما بعد بـ «لذة» اعادتها الى الدفء ! فلولا السكك الحديدية، التي الغت المسافة، هل كان اولادنا غادروا مسقط راسهم ، وهل كانت ستوجد ، من ثم ، حاجة الى التلفون لسماع صوتهم ؟ ولولا الملاحة عبر المحيطات لما كان صديقي فكر بالسفر ، ولكنت استغنيت عن التلغراف للاطمئنان على مصيره . وما الفائدة من تقليص وفيات الاطفال اذا كان هذا التقليص ذاته يفرض علينا ان نضبط انفسنا ضبطا شديدا في الإنسال ، واذا كنا بعد كل شيء لا نربي عددا من الاطفال اكبر من العدد الذي كنا نربيه ايام لم يكن لقواعد حفظ الصحة من وجود ، وهذا بينما طرا من جهة اخرى تعقيد على شروط حياتنا الجنسية في الزواج وانتفى في اغلب الظن التأثير الايجابي للانتخاب الطبيعي ؟ وماذا نجني اخيرا من طول أمد الحياة ، اذا كانت هذه الحياة عينها ترهق كواهلنا بأعباء ومشاق لا تقع تحت حصر ، واذا كانت فقيرة بالافراح ، غنية بالآلام ، الى حد نرحب معه بالموت بوصفه خلاصا سعيدا ؟

يبدو انه بحكم المؤكد اننا لا نشعر بأننا في يسر من امرنا وهناء في ظل حضارتنا الراهنة ، لكن من العسير جدا أن نحكم هل شعر اهل الماضي ، والى اي حد ، بأنهم أسعد حالا ، وان نقيّم بالتالي الدور الذي لعبته شروط حضارتهم . اننا ننزع على الدوام الى تصور البؤس من زاوية موضوعية ، وبعبارة اخرى ، ننزع على الدوام الى ان ننتقل بالفكر ، مع حفاظنا على مطالبنا وسياستنا الخاصة ، الى شروط الثقافات القديمة لنتساءل عندئذ عن فرص السعادة او التعاسة التي كانت ستتاح لنا في ظلها . وهذه الكيفية في النظر الى الامور ، ان تكن موضوعية في الظاهر لانها لا تقيم اعتبارا لتحولات الحساسية الذاتية ، فهي في جوهرها ذاتية بكل القدر الممكن ، لانها تحل استعداداتنا النفسية محل سائر الاستعدادات الاخرى المجهولة لدينا . على

ان السعادة هي ، على كل حال ، شيء مغرق في الذاتية . فمهما ما بلغ بنا النفور والاشمئزاز من بعض المواقف والاوضاع، كوضع المحكوم بالاشغال الشاقة في سالف الازمان ، او وضع الفلاح في حرب الثلاثين عاما (١) ، او وضع ضحية محاكم **التفتيش المقدس** ، او وضع اليهودي المعرض للمجازر الجماعية ، فانه يتعذر علينا على كل حال ان نضع انفسنا محل اولئك التعساء ، وأن نتكهن بالتشويهات التي أنزلتها عوامل نفسية متباينة بقدراتهم على استقبال الفرح والوجع . وفي عداد هذه العوامل لنذكر الحالة البدئية من اللاحساسية البليدة ، والتبله التدرجي، وقطع حبل كل رجاء ، وأخيرا مختلف الطرائق الفجة او المهذبة في إلهاء النفس . وفي حالة حدوث ألم فائق الشدة ، يمكن ان تتدخل إواليات نفسية معينة للحماية من الوجع . لكن يخيل الي انه لا جدوى من مواصلة التبحر في هذا الجانب من المشكلة .

لقد آن الاوان للنظر في جوهر تلك الحضارة التي وضعت قيمتها ، بصفتها مصدرا للسعادة ، موضع تشكيك . ولن نطالب بصيغة تحددها في قليل من الالفاظ قبل أن نكون قد فزنا ببعض الجلاء من فحصها وتحليلها . حسبنا ان نكرر القول (٢) بأن مصطلح الحضارة (٣) يشير الى جملة الصنائع والتنظيمات التي يبعدنا تأسيسها عن حالة أسلافنا البهيمية والتي تفيد في غرضين : حماية الانسان من الطبيعة ، وتنظيم علاقات البشر فيما

١ ـ الحرب الدينية والسياسية بين ١٦١٨ و١٦٤٨ ، وكان من اسبابها الرئيسية الصراع بين الكاثوليك والبروتستانت . «م»

٢ ـ راجع مؤلف فرويد : «مستقبل وهم» .

٣ ـ هذا المصطلح قابل ايضا للترجمة بـ «الثقافة» ، وهو في الالمانية Kultur «م»

بينهم . ولمزيد من الوضوح سنفحص واحدة تلو الاخرى سمات الحضارة كما تتبدى في المجتمعات الانسانية . وسوف يكون هادينا بلا تحفظ اثناء هذا الفحص اللغة الذائعة ؛ او كما يقال ايضا «الحس اللغوي» ، مطمئنين الى اننا بذلك لا نغمط حق تلك الحدوس العميقة التي ما تزال تتأبى الى اليوم على الترجمة الى مصطلحات مجردة .

ان التوطئة لموضوعنا سهلة ميسورة ؛ فنحن نسلم بصفة الحضارة لجميع النشاطات والقيم النافعة للانسان لتطويع الارض خدمة له ووقاية من جبروت قوى الطبيعة : وهذا المظهر من مظاهر الحضارة هو اقلها اثارة للشبهات وللجدل . واذا اردنا أن نوغل بعيدا في الماضي ، فسنذكر من بين الوقائع الحضارية الاولى استعمال الادوات ، وتدجين النار ، وتشييد المساكن . وتحتل ثانية هذه الوقائع مكانا رفيعا باعتبارها انجازا خارقا للمألوف ولا سابق له (١) . أما الواقعتان الاخريان فقد فتحتا

---

١ ـ تأذن لنا معطيات تحليلية ناقصة ، بل قابلة لأكثر من تأويل واحد ، بصياغة فرضية قد يبدو بعيدة عن المعقول بصدد اصل تلك المأثرة الانسانية الكبرى . فنحن نزعم ان الاشياء حدثت كما لو ان الانسان البدائي قد اعتاد، في كل مرة كان يجد نفسه فيها في مواجهة النار ، أن يلبي بتلك المناسبة رغبة طفلية : الرغبة في اخمادها بنفث بوله . اما بصدد التأويل الاحليلي البدئي للسان اللهب الذي يرتفع ويمتد في الاجواء ، فلا يمكن أن يحوم حوله ظل من شك ، اذ تقوم اساطير لا يحصى لها عد شاهدة على صحته . ولقد كان اطفاء النار بالتبويل ـ وهي طريقة كان ما يزال يلجأ اليها الاحفاد المتأخرون للمردة كما يمثلهم غوليفر في ليليبوت [بلاد خرافية نزل فيها غوليفر ، بطل قصة سويفت «رحلات غوليفر» واهلها لا يزيد طولهم على ست بوصات» . م] وفارغانتوا ، بطل رابيليه ـ اقول كان اطفاء النار بالتبويل ضربا من فعل =

للانسان طريقا ما لبث فيما بعد أن غدا السير فيها قدما الى الامام ، ومن السهل اصلا تخمين الدوافع التي كانت تحضه على ذلك . وبفضل ما بات في متناول الانسان من ادوات ، جوّد اعضاءه ـ المحركة والحواسية على حد سواء ـ او وسّع توسيعا مرموقا حدود مقدرتها . وزودته الآلات ذات المحرك بقوى جبارة تتساوى وقوى عضلاته بالذات من حيث سهولة توجيهها والتحكم بها . وبفضل السفينة والطائرة ، ما عاد لا الماء ولا الهواء يعيقان تنقله وتسفاره . وبالنظارات صحح عيوب عدسات عينيه ؛ واتاح له القراب (التلسكوب) ان يرى الى مسافات بعيدة ، مثلما اتاح له المجهر (المكروسكوب) ان يتخطى الحدود الضيقة التي ترسمها لبصره بنية شبكية عينه . وباكتشاف آلة التصوير الفوتوغرافي كفل لنفسه اداة تثبت الظواهر الزائلة ، كما ان اسطوانة الحاكي تؤدي له الخدمة عينها فيما يتعلق بالانطباعات الصوتية العابرة ؛ وما هذان الجهازان في الواقع الا تجسد مادي للمقدرة التي وهبت له على التذكر ، وبعبارة اخرى ، ما هما الا تجسد لذاكرته . وبفضل الهاتف صار يسمع

= جنسي مع كائن مذكر، كظاهرة محببة الى النفس من تظاهرات القوة الرجولية اثناء ضرب من «مبارزة» جنسية مثلية . وأول من عزف عن ذلك الفرح وأبقى على النار مشتعلة ، كان ايضا اول من امتلك المقدرة على حملها معه وعلى اخضاعها لخدمته . ولقد كان ، باطفائه نار هيجانه الجنسي الذاتي ، قد دجن تلك القوة الطبيعية المتمثلة في لسان اللهب . هكذا يكون ذلك الكبت الحضاري الكبير مكافأة على عزوف من دافع جنسي . وقد وقع الاختيار ، في مرحلة ثانية ، على المرأة لتكون حارسة النار الملتقطة والمحفوظة في موقد المنزل ، لأن تكوينها التشريحي يمنعها من الاستسلام لأغراء اطفائها . وثمة مسوغ ايضا للتنويه بالعلاقة الثابتة التي تقوم ، كما تشهد على ذلك التجربة التحليلية ، بين الطموح والنار والايروسية الاحليلية .

من بعيد ، من مسافات كانت الحكايات الخرافية ذاتها تقر بأنها غير قابلة للاجتياز . وفي الاصل ، كانت الكتابة لغة الغائب ، وكان المنزل السكني بديل جسم الأم ، ذلك البيت الاول الذي يبقى الحنين اليه أبد الدهر على الارجح ، والذي كان المرء يعرف الأمان فيه ويشعر بانه في يسر من امره وهناء .

لكأنها حكاية من حكايات الجنيات ! وبالفعل ، ان تلك المنجزات والصنائع التي عرف الانسان بفضل علمه وتقنيته كيف يغني بها هذه **الارض** التي راى النور على سطحها اول ما رآه مخلوقا صغيرا قريبا الى البهيمة والتي لا يزال على كل سليل من عرقه ان يدلف اليها في حالة الرضيع الذي لا حول له ولا قوة ـ **يا لبوصة الطبيعة** (١) ـ اقول : ان تلك المنجزات والصنائع ان هي الا التحقيق المباشر لجميع ـ كلا ، لمعظم ـ الاماني التي عبرت عنها حكايات الجنيات تلك . وفي وسع الانسان ، بلا جدال ، ان يعتبرها فتوحات للحضارة . لقد كان كوّن لنفسه ، منذ سحيق العصور ، مثلا اعلى لكلية القدرة ولكلية العلم ، ثم جسده في آلهته ، وعزا الى هذه الآلهة كل ما لبث عصيا او محظورا عليه . في مقدورنا اذن ان نقول ان تلك الآلهة كانت «مثلا عليا حضارية» . وما دام الان قد اقترب غاية الاقتراب من هذا المثل الاعلى ، فقد امسى هو نفسه شبه إله . لكن فقط ، في الحقيقة ، على المنوال الذي يصل به بنو الانسان بوجه عام الى انماطهم الخاصة من الكمال ، اي على نحو منقوص : بصدد بعض النقاط لا يصلون الى هدفهم بالمرة ، وبصدد بعضها الآخر يصلون الى نصف ما يريدون . لقد غدا الانسان ، ان جاز القول ، ضربا من «اله رمامي» (٢) ، إلها يستأهل بالتاكيد كل اعجاب ان

dieu prothétique .

١ ـ بالانكليزية في النص . «م»

٢ ـ نسبة الى الرمامة : جراحة الترميم والترقيع . «م»

كان مسلحا باعضائه المساعدة ، لكن هذه الاعضاء لم تنبت معه وكثيرا ما تسبب له الما بالغا . وعلى كل حال ، من حقه ان يتعزى بفكرة ان ذلك الارتقاء لن ينتهي مع عام اليمن والبركة ، عام ١٩٣٠ (١) . فالمستقبل البعيد سيأتينا ، في هذا الميدان من ميادين الحضارة ، بتقدم جديد ومرموق ، وعلى قدر من الاهمية يتعذر في اغلب الظن التنبؤ به من الان . وسوف يعزز التقدم الآتي ملامح الانسان الالهية اكثر فأكثر . بيد اننا لا نريد ان ننسى ـ وهذا لصالح دراستنا ـ ان الانسان المعاصر لا يشعر بانه سعيد ، مهما قارب أن يكون إلها .

اننا نتعرف المستوى الحضاري الرفيع لقطر من الاقطار حين نلاحظ ان كل شيء فيه مدروس بعناية ومنظم بفاعلية من اجل استغلال الانسان للارض ، وان حماية هذا الانسان من قوى الطبيعة مؤمنة ومضمونة ؛ وبكلمة واحدة ، ان كل شيء فيه مدبر ابتغاء نفعه . وفي قطر كذاك ، تنظم مجاري الانهار المهددة بالفيضان ، وتساق المياه المتاحة عن طريق شبكة من الاقنية الى الاماكن التي لا تتوفر فيها . وتفلح الارض بعناية ، وتزرع فيها نباتات موائمة لطبيعتها ؛ وتستخدم الثروات المنجمية المستخرجة على نحو متواصل من باطن الارض في صنع ادوات وآلات لها ضرورتها الحيوية . وتربل فيه وسائل المواصلات ، وتكون سريعة وامينة ؛ وتستأصل شأفة الوحوش الكاسرة والخطرة ، وتزدهر تربية الحيوان . لكننا نطالب الحضارة بالمزيد ، ونتمنى ان نرى تلك الاقطار عينها تتصدى على نحو كريم لتلبية مطالب اخرى . وبالفعل ، اننا لا نتردد في ان نحيي ايضا ـ كما لو ان ميتفانا الان التنكر لاطروحتنا الاولى ـ كل اهتمام يصدر من

١ ـ اي السنة التي ظهر فيها هذا المؤلف . «م»

البشر تجاه الاشياء التي لا نفع منها يرجى او حتى تلك التي لا جدوى منها البتة في الظاهر، على اعتبار ان مثل هذا الاهتمام هو مؤشر من مؤشرات الحضارة ؛ ومن قبيل ذلك حينما نشاهد في هذه المدينة او تلك الحدائق العامة ، تلك الفسحات الضرورية لها بصفتها مستودعات للهواء الطلق وملاعب ، وقد جعلت ايضا بمسالك مزهرة ، او نرى نوافذ البيوت وقد زينت بأصص الازهار . ان هذا «اللامجدي» الذي تطالب الحضارة بان تعترف بكامل قيمته ما هو ـ وهذا ما نتبينه للحال ـ الا الجمال . اننا نطالب الانسان المتمدين بان يكرم الجمال حيثما التقاه في الطبيعة، نطالب بان تستنفر الايدي كل ما تتمتع به من مهارة في تزيين الاشياء به . وهيهات ان نستنفد لائحة المطالب التي نتقدم بها الى الحضارة . ونحن نرغب ايضا في ان نرى علائم النظافة والنظام . اننا لا نكوّن فكرة رفيعة عن التنظيم المديني لبلدة في الريف الانكليزي ، في زمن شكسبير ، حين نقرأ انه كانت ترتفع امام باب منزل ابويه في ستراتفورد ، كومة كبيرة من الزبل . واننا لنغتاظ ونتكلم عن «البربرية» ، اي نقيض الحضارة ، حين نشاهد دروب «ويترفالد» (١) وقد انتثرت فيها مزق الاوراق . ان كل وساخة لتبدو لنا متنافية مع حالة التمدين . لم اننا نسحب على الجسم البشري مطلب النظافة ، ويأخذنا العجب ان علمنا ان الملك ـ الشمس (٢) نفسه كانت تفوح منه رائحة كريهة؛ واخيرا نهز رأسنا تعجبا عندما نعاين في ايزولا بيلا الطست الصغير الذي كان نابليون يستخدمه لاغتساله الصباحي . بل اننا لا ندهش البتةعندما نسمع ان استعمال الصابون هو المقياس

١ ـ غابات اخاذة حول فيينا . «م»
٢ ـ لويس الرابع عشر . «م»

المباشر لدرجة التحضر . وكذلك الحال فيما يتعلق بالنظام الذي يرتبط هو الآخر ، شأنه شأن النظافة ، بالتدخل الانساني . ولكن لئن لم يكن في وسعنا ان نتوقع ان تسود النظافة في قلب الطبيعة ، فان هذه الاخيرة تعلمنا بالمقابل النظام ، هذا اذا شئنا ان نصيخ السمع اليها ؛ فملاحظة الانتظام العظيم للظاهرات الفلكية لم تقدم للانسان مثالا وقدوة فحسب ، بل ايضا الصوى الاولى الضرورية لادخال النظام على حياته . ان النظام ضرب من «الاكراه على التكرار» ، وهذا الاكراه هو الذي يقرر ، مستفيدا من التنظيم الذي يقام ليدوم ، متى واين وكيف يتوجب فعل هذا الشيء او ذاك ؛ وبذلك يوفر الانسان على نفسه جهد التردد وتلمس الطريق متى ما تماثلت الظروف . والنظام ، الذي لا مراء البتة في محاسنه ، يسمح للانسان بان يستعمل على افضل نحو المكان والزمان ، وبأن يقتصد في الوقت نفسه في قواه الجسمانية . ومن حقنا ان نفترض ان النظام تجلى من البدء وتلقائيا في الافعال الانسانية ؛ وعجيب حقا الا تكون الامور قد جرت على هذا النحو ، بل الاعجب من ذلك ان يكون الانسان قد اظهر ميلا طبيعيا الى الاهمال واللانظام وعدم الدقة في العمل ، وان تكون الحاجة قد دعت الى بذل جهود متضاعفة لحمله ، بواسطة التربية ، على الاحتذاء بمثال السماء .

يحتل الجمال والنظافة والنظام مكانة خاصة ، بكل تأكيد ، بين مطالب الحضارة . واذا لم يكن للانسان ان يزعم ان اهميتها تماثل اهمية السيطرة على قوى الطبيعة ـ وهذه السيطرة حيوية جدا بالنسبة الينا ـ او تعادل اهمية عوامل اخرى ما يزال علينا ان نتعلم كيف نتعرفها ، فليس لانسان ايضا ان يخفض منزلتها بطوع ارادته الى مرتبة الامور الثانوية . ومثال الجمال ، الذي لا يسعنا ان نقبل بنفيه من عداد مشاغل الحضارة واهتماماتها ، يكفي وحده لكي يبين لنا ان الحضارة لا تضع نصب عينيها

النافع وحده دون غيره . وعلى كل ، فان نفعية النظام بديهية لا مماراة فيها . اما الثقافة ، فلا بد ان تأخذ بعين الاعتبار ان علم الصحة يقتضيها هو الآخر ، ومن المباح لنا ان نفترض ان هـذه العلاقة لم تكن مجهولة من الناس ، حتى قبل تطبيق العلم في مجال الوقاية من الامراض . بيد ان مبدأ النفعية لا يفسر تمام التفسير ذلك الميل ؛ ولا بد ان ثمة عاملا آخر يلعب دوره فـي الموضوع .

لكننا لا نستطيع ان نتخيل سمة اكثر تمييزا للحضارة من القيمة المعلقة على النشاطات النفسية العليا من انتاجات فكرية وعلمية وفنية ، ولا مؤشرا ثقافيا موثوقا كالدور القيادي المنسوب الى الافكار في حياة البشر . وبين هذه الافكار تحتل الانظمـة الدينية ارفع مكانة في سلم القيم . وقد حاولت في موضـع آخر ان اسلط الضوء على بنيتها المعقدة . وتصطف الى جانبها في المرتبة الثانية التأملات الفلسفية ، ثم اخيرا ما يمكـن ان يسمى بـ «الانشاءات المثالية» لبني الانسان ، اي الافكار المتعلقة بامكان تحسين وضع الفرد او الشعب او البشرية قاطبة ، او المطالب والصبوات التي تنهض فيهم على هذا الاساس . وكون ابداعات الفكر تلك متداخلة اشد التداخل ، لا منفصلة بعضها عن بعض ، يجعل صياغتها والتعبير عنها واشتقاقها السيكولوجي مهمة عويصة وشائكة . واذا سلمنا بصورة بالغة العمومية بأن نابض كل نشاط انساني هو الرغبة في الوصـول الى هدفين متقاربين ، النافع واللذيذ ، توجب علينا ان نطبق هذا المبـدأ نفسه على التظاهرات الثقافية المطروحة على بساط النقاش هنا، على الرغم من ان النشاطين العلمي والفني هما وحدهما اللذان يؤكدان من بين هذه التظاهرات صحة ذلك المبدأ . لكن لا سبيل الى الشك في ان التظاهرات الاخرى لا تتطابق هي الاخرى مع حاجات انسانية بالغة القوة ، حتى وان لم تكن متطورة الا لدى

اقلية قليلة فقط . كذلك ينبغي الا تضللنا احكام القيمة التـي تطلق على بعض من تلك المثل العليا او على بعض من تلك الانظمة الدينية والفلسفية . فسواء أحاولنا ان نرى فيها أرفع خلق واسمى ابداع للفكر الانساني ، ام اصررنا على أن نرى فيها مجرد تخريف وهذر يدعوان للرثاء ، فاننا مضطرون في الاحوال جميعها الى الاقرار بأن وجودها ، وعلى الاخص رجحان كفتها وتفوقها، يدل على مستوى رفيع من الثقافة والحضارة .

ان آخر سمات الحضارة ، ولكن ليس بكل تأكيد ادناهـا شأنا ، تتجلى في الكيفية التي تنظم بها علاقات البشر فيما بينهم. هذه العلاقات ، المسماة بالاجتماعية ، تخص الكائنات البشرية إما بصفتهم جيرانا لبعضهم بعضا ، وإما بصفتهم افرادا يبذلون ما اوتوا من قوة كي يتساعدوا ويتعاضدوا ، وإما بصفتهـم مواضيع جنسية لافراد آخرين ، وإما بصفتهم اعضاء في أسرة او في دولة . وبوصولنا الى هذه النقطة ، يصبح من العسيـر علينا للغاية أن نتمثل ما المقصود في خاتمة المطاف بمصطلـح «المتمدين» ، من دون ان نتأثر على كل حال بالمطالب التي يحددها هذا المثل الاعلى او ذاك . وربما لجأنا بادىء ذي بدء الى التفسير التالي : ان العنصر الحضاري يقوم بقيام المحاولة الاولى لتنظيم تلك العلاقات الاجتماعية . فان لم تقم مثل هـذه المحاولة ، خضعت تلك العلاقات الاجتماعية للعسف الفـردي ، وبعبارة اخرى ، تولى تنظيمها الفرد الاقوى جسمانيا على نحو يخـدم مصالحه الخاصة ودوافعه الجنسية الغريزية . ولن يتغير شيء اذا ما وجد ذلك الفرد الاقوى فردا اقوى منه . ولا تغدو الحياة المشتركة ممكنة الا اذا توصلت الغالبية الى تشكيل تجمع أقوى من قوة كل عضو من اعضائه على حدة ، والى المحافظة علـى تلاحم متين في مواجهة كل فرد على حدة . وعندئذ يقف سلطان هذه الجماعة بوصفه «حقا» موقف المعارضة تجاه سلطان الفرد

المؤذي والموصوف بالقوة الغاشمة . وبحلول السلطان الجماعي محل القوة الفردية ، تخطو الحضارة خطوة حاسمة الى الامام . ويكمن الطابع الاساسي لحضارة هذه المرحلة في كون اعضاء الجماعة يحدون من امكانات التذاذهم بينما كان الفرد المفرد يجهل كل تضييق من هذا النوع . هكذا يكون المطلب الحضاري التالي هو مطلب «العدل» ، اي الاطمئنان الى ان النظام الشرعي، الذي تم اقراره لن ينتهك ابدا لصالح فرد مفرد . ونحن لا نصدر هنا حكما على القيمة الاخلاقية لمثل هذا «الحق» . واذ تواصل الحضارة ارتقاءها ، تسلك طريقا تنزع خلاله الى الكف عن اعتبار الحق تعبيرا عن ارادة جماعة صغيرة – طائفة او طبقة او امة – تسلك ازاء سائر الكتل الجماهيرية ، المماثلة لها في النوع ولكن الاكثر تعدادا في الارجح ، سلوك الفرد المتأهب للجوء الى القوة الغاشمة . والمفروض ان تأتي النتيجة النهائية تأسيس حق بمشاركة الجميع – او على الاقل جميع الاعضاء القابلين للانتماء الى الجماعة – من خلال تضحيتهم بدوافعهم الغريزية الشخصية، حق لا يفسح مجالا لوقوع اي واحد منهم ضحية القوة الغاشمة، باستثناء اولئك الذين ابوا قبولا به .

ليست الحرية الفردية اذن نتاجا حضاريا . بل كانت ، قبل اي حضارة ، على اعظم ما يمكن ان تكون ، ولكن بلا قيمة ايضا في غالب الاحيان ، لان الفرد لم يكن في وضع يؤهله للدفاع عنها . وقد فرض عليها تطور الحضارة قيودا ، وتقتضي العدالة بالا يعفى احد من هذه القيود . وحين تشعر جماعة انسانية ما بدفقة من الحرية تجيش في اعماقها ، فان ذلك يمكن ان يكون تعبيرا عن حركة تمرد ضد ظلم سافر ، وهذا بدوره قد يساعد على تحقيق تقدم حضاري جديد . لكن ذلك قد يكون ايضا نتيجة لاستمرار بعض رواسب من نزعة فردية غير مروضة ، فيشكل بالتالي قاعدة واساسا للميول المناوئة للحضارة. وتنصب

دفقة الحرية ، بفعل ذلك ، ضد بعض الاشكال او بعض المطالب الثقافية ، او حتى ضد الحضارة بالذات .

لا يبدو ان هناك امكانية لحمل الانسان ، كائنة ما كانت الوسيلة ، على مقايضة طبيعته بطبيعة الأرضة (١) ؛ فهو دائم الميل الى الدفاع عن حقه في الحرية الفردية ضد ارادة المجموع. وكثيرة هي الصراعات التي تخاض ضمن نطاق البشرية وتتركز حول مهمة يتيمة : ايجاد توازن مناسب ، وقمين بالتالي بتأمين سعادة الجميع، بين مطالب الفرد وبين المطالب الثقافية للجماعة. وانها لواحدة من المشكلات التي يتوقف عليها مصير الانسانية ان نعرف هل يمكن ان يتحقق هذا التوازن بواسطة شكل معين من الحضارة ، ام ان هذا النزاع ، على العكس ، لا حل له .

بمطالبتنا قبل قليل الحس المشترك بان يهدينا الى سمات الحياة الانسانية التي تستأهل اسم الحضارة ، انتهينا الى تكوين صورة واضحة وإجمالية للحضارة ؛ لكننا لم نعلم تقريبا شيئا لا يعرفه القاصي والداني . وبالمقابل ، احترزنا من الوقوع في حبائل الراي المسبق الذي يقول ان الثقافة تعادل التقدم وترسم للانسان طريق الكمال . ولكن هنا يفرض علينا نفسه تصور قمين بتوجيه اهتمامنا في وجهة مغايرة . فتطور الحضارة يبدو لنا اشبه ما يكون بسيرورة من نوع خاص تجري «فوق» الانسانية ، ولكنها سيرورة يوحي الينا العديد من خصائصها بانها من الاشياء المألوفة عندنا . ويمكننا تمييز هذه السيرورة من خلال التعديلات التي تدخلها على العناصر الاساسية المعروفة عميق المعرفة والمسماة بغرائز البشر ، تلك الغرائز التي تمثل تلبيتها المهمة الاقتصادية الكبرى لحياتنا .

ان عددا معينا من هذه الغرائز سيجري استهلاكه واستنفاده

---

١ – حشرة تحيا الحياة جماعية . «م»

على نحو يتبجس مكانه شيء نسميه لدى الفرد بخاصية أو سمة طبعية . واسطع الامثلة على هذه الاوالية تقدمه لنا ايروسية الطفل الشرجية . فالاهتمام البدئي الذي يعلقه على وظيفة التغوط ، وعلى اجهزتها ونتاجها ، يتحول اثناء النمو الى مجموعة من الصفات المعروفة تماما لدينا : الشح والتقتير ، حس النظام ، وحب النظافة . ولئن تكن هذه الصفات ذات قيمة كبيرة في حد ذاتها وتستأهل كل تقدير وترحيب ، فان كفتها قد ترجح على ما عداها الى حد الشذوذ اذا ما تضخمت وشحذت حدتها ، وعندئذ يتولد عنها ما نسميه بـ «الطبع الشرجي» . نحن لا نعلم كيف يحدث ذلك ، لكن لا يخامرنا ظل من شك بصدد صحة هذا التصور (١) . والحال اننا راينا ان النظام والنظافة يدخلان في عداد مطالب الحضارة الاساسية ، بالرغم من ان ضرورتهما الحيوية لا تتجلى فورا لكل ذي عينين ، بل قد يكتنفها قدر من الابهام يعادل ما يكتنف قابليتهما لان يكونا مصدرا للذة . وفور الانتهاء من توضيح هذه النقطة ، لا مفر من ان يلفت انتباهنا التشابه القائم بين سيرورة التحضر وتطور الليبيدو لدى الفرد . وثمة دوافع غريزية اخرى قادرة على ان تغير ، اذا ما بدلت وجهتها ، الشروط اللازمة لتلبيتها ، وعلى ان تعين لها طرقا اخرى ، وهذا ما يتطابق في معظم الحالات مع اوالية معروفة جيدا لدينا : **التصعيد** (الهدف الدوافع الغريزية)، ولكنه يفترق عنها في حالات اخرى . ويشكل تصعيد الغرائز واحدة من ابرز سمات التطور الثقافي ؛ فهو الذي يسمح للنشاطات النفسية الرفيعة : العلمية أو الفنية او الايديولوجية، بأن تلعب دورا بالغ الاهمية في حياة الكائنات المتحضرة . وقد نميل ، للوهلة الاولى ، الى ان نرى فيه بصورة اساسية المصير

---

١ – انظر نص فرويد «الطبع والايروسية الشرجية»، «المترجم الفرنسي».

الذي تفرضه الحضارة على الغرائز . لكن خيرا نفعل لو امعنا النظر في الامر مليا . ومن المتعذر ثالثا واخيرا ، وهذه النقطة تبدو اهم النقاط كافة ، الا نفطن الى اي مدى يقوم بناء الحضارة على مبدأ العزوف عن الدوافع الغريزية ، والى اي مدى يقتضي هذا البناء الحضاري عدم اشباع (قمع ، او كبت ، او اي اوالية مماثلة اخرى) الجامح من الغرائز . وهذا «العزوف الحضاري» يتحكم في الشبكة الواسعة للعلاقات الاجتماعية بين الناس ؛ ولقد سبق أن عرفنا انه فيه على وجه التحديد تكمن علة العداء الذي يتوجب على الحضارات كافة أن تكافحه وتقاومه . وسوف يفرض هذا العزوف على مبحثنا العلمي أعباء ثقيلة ، وسوف يتوجب علينا أن نسلط الضوء على العديد من النقاط . وليس من اليسير ان نفهم كيف يمكن للمرء ان يتدبر امره كي يأبى اشباع غريزة من الغرائز . والامر لا يخلو من خطر ؛ فاذا لم يكافأ هذا الرفض على نحو اقتصادي ، كان لنا ان نتوقع حدوث اختلالات خطيرة .

لكن اذا كنا نحرص على معرفة ما القيمة التي يمكن ان يدعيها لنفسه تصورنا عن تطور الحضارة ، بوصف هذا التطور سيرورة خاصة مشابهة للنضوج السوي لدى الفرد ، فلا مفر لنا بالبداهة من التصدي لمشكلة اخرى ومن التساؤل بادىء ذي بدء عن المؤثرات التي يدين لها هذا التطور بمنشئه ، وعن الكيفية التي رأى بها النور ، وعما حدد مجراه ومساره .

- ٤ -

انها والحق ، لمهمة شاقة ؛ ولنقر بأن الشجاعة حيالها تخوننا . ساكتفي اذن بأن أعرض هنا النزر اليسير الذي امكنني ان أستشفه .

حين اكتشف الانسان البدائي ان امر تحسين مصيره الارضي قد امسى ، بفضل العمل ، بين يديه - بالمعنى الحقيقي لا المجازي - ما عاد في مستطاعه أن يبقى على موقف اللامبالاة وعدم الاكتراث تجاه مبادرة هذا او ذاك من أقرانه الى العمل معه أو ضده . فقد تلبس هذا القرين في نظره قيمة المعاون ، وصار من المفيد له ان يعيش معه . وكان الكائن الانساني قد اخذ بعادة تأسيس الاسر منذ عهد ما قبل التاريخ يوم كان ما يزال قريبا من القرد ؛ وارجح الظن ان اعضاء اسرته كانوا مساعديه الاوائل . ويمكننا الافتراض بان تأسيس الاسرة تواقت مع ارتقاء معين لحاجة الاشباع التناسلي ، على اساس ان هذه الحاجة لم تعد تظهر الى حيز الوجود على طريقة الضيف الذي يطرق بابك على حين غرة ثم تنقطع اخباره عنك ردحا طويلا من الزمن بعد رحيله ، وانما على طريقة المستاجر الذي يقيم في المنزل فلا يبرحه . وبذلك تواجد لدى الذكر الدافع ليحتفظ بالانثى لديه ، او

بصورة اعم بالمواضيع الجنسية ؛ ولم تجد الاناثي بدورهن مناصا من البقاء لدى الذكر الاقوى حرصا منهن على عدم الافتراق عن صغارهن ، وقد كان بقاؤهن في صالح هذه المخلوقات الصغيرة التي لا حول لها ولا قوة (١) . وفي اطار تلك

---

١ - في الواقع ، لم يتلاش الطابع الدوري للعملية الجنسية ، لكن تأثيره على الاثارة الجنسية النفسية سلك بالاحرى الاتجاه المعاكس . ويرتبط هذا التحول في المقام الاول بافول حاسة الشم التي كان الطمث يمتلك بواسطتها القدرة على التأثير على نفس الذكر . وقد تولجت متدلف بدور الاحساسات الشمية الاثارات البصرية . واستطاعت هذه الاخيرة ، بخلاف الاولى (فالاثارات الشمية متقطعة) ، أن تمارس تأثيرا دائما . وتابو الطمث انما ينجم من هذا «الكبت العضوي» كاجراء مضاد للرجوع الى طور لم تجاوزه من التطور . اما سائر الدوافع الاخرى فمن طبيعة ثانوية في ارجح الظن اراجع ك. د. دالي : «الميثولوجيا الهندوسية وعقدة الخصي» مجلة «ايماغو» ، ١٣ ، ١٩٢٧) . لحين ينقلب آلهة مرحلة فائتة من الحضارة الى أبالسة ، يكون هذا الانقلاب اعادة انتاج على مستوى يغاير لتلك الاوالية عينها . بيد أن تراجع الاستطاعة التهييجية للرائحة الى مرتبة ثانوية يبدو وكأنه ناجم هو نفسه عن كون الانسان قد ارتفع عن الارض وعزم أمره على السير واقفا ، وهي وضعية اظهرت للعيان الاعضاء التناسلية التي كانت محجوبة عن النظر حتى ذلك الحين ، فاوجدت بذلك الحاجة الى حمايتها ، فظهر الى الوجود الحياء والحشمة . وعليه ، يكون انتصاب الانسان او اكتسابه «الوضعية العمودية» بمثابة البداية لسيرورة الحضارة التي لم يكن عنها من محيص . ويبدءا من هنا تسلسله لي ما شيلت انحطاط أهمية الادراكات الحسية الشمية وعزل النساء في فترة الحيض ، وافضت الى هيمنة الادراكات الحسية البصرية ، والى وقوع الاعضاء التناسلية تحت مدى النظر ، ثم الى استمرارية الاثارة الجنسية وتأسيس الاسرة ، ومن ثم الى عتبة الحضارة الانسانية . وما تقدمنا به لا يعدو أن يكون تخمينا نظريا ، ولكنه على قدر كبير من الاهمية يستأهل معه =

الاسرة البدائية تظل تفتقر الى سمة اساسية من سمات الحضارة، اذ ان عسف الزعيم والاب كان غير محدود . وقد حاولت ان

= التحقق من صحته بدقة عن طريق الحيوانات التي تقترب في شروط حياتها منتهى الاقتراب من شروط حياة الانسان .

كذلك نتبين تأثير عامل اجتماعي ظاهر للعيان في المجهود الذي تفرضه الحضارة سعيا وراء النظافة . فلئن وجد هذا المجهود تبريره المتأخر في ضرورة التقيد بقواعد علم الصحة ، فانه قد ظهر الى حيز الوجود قبل ان تعرف هذه القواعد . فالدافع الى ان يكون المرء نظيفا يصدر عن الحاجة الملحة الى ازالة البراز الذي غدا كريها بالنسبة الى حاسة الشم . ونحن نعلم ان الوضع يختلف لدى الاطفال الصغار الذين لا يوحي اليهم البراز بأي قرف ، بل يبدو وكأنه ثمين عزيز باعتباره جزءا من انفسهم منفصلا عن جسمهم . وتبذل التربية جهدا بالغا في التعجيل بقدوم المرحلة التالية التي يفترض ان يفقد فيها البراز كل قيمة وان يضحي فيها موضع قرف وتقزز ، وبالتالي ان يطرح . ومثل هذا التدهور في القيمة ما كان ليكون ممكنا لولا ان الرائحة النفاذة لتلك المواد التي يفرزها الجسم قضت عليها بان تشاطر المصير الذي آلت اليه الاحساسات الشمية بعد ان نهض الانسان من الارض . هكذا تكون الايروسية الشرجية اول من يطأطىء الرأس امام ذلك «الكبت العضوي» الذي شق الطريق الى الحضارة . ويتجلى السر العامل الاجتماعي ، الذي يتكفل بادخال تحولات جديدة على الايروسية الشرجية ، في الواقعة التالية : وهي ان الانسان ، بالرغم من كل التقدم الذي انجزه ، لا ينفر الا لماما من رائحة برازه ، بينما تصدمه وتقززه رائحة براز الغير . اذن فالفرد النجس ، اي ذاك الذي لا يخفي عن الانظار برازه ، يجرح الآخرين ولا يقيم لهم اعتبارا ؛ وهذا المدلول نفسه ينطبق اصلا على الشتائم الدارجة والفظة . كذلك ما كان لنا ان نفهم الاستعمال المهين لاسم أوفى صديق للانسان بين الحيوانات لولا خاصيتان اثنتان تعرّضان الكلب لازدراء الانسانية : انه اولا «حيوان شمي» لا يهاب البراز ، وانه لا يخجل ثانيا من وظائفه الجنسية .

أشير في **الطوطم والتابو** الى الطريق الذي قاد من تلك المرحلة الاسرية البدائية الى المرحلة التالية ، اي المرحلة التي تحالف فيها الاخوة فيما بينهم . وبانتصار هؤلاء على الاب ، عرفوا بالتجربة ان الاتحاد يمكن ان يكون اقوى من الفرد المفرد . وتقوم الحضارة الطوطمية على القيود التي ما وجدوا مناصا من فرضها على انفسهم للحفاظ على ذلك الوضع المستجد . وقد شكلت قواعد التابو اول شرعة «قانونية» . كانت حياة الناس المشتركة تقوم اذن على الاساس التالي : اولا إلزام العمل ، وهو إلزام أوجدته الضرورة الخارجية ، وثانيا قوة الحب ، على اعتبار ان هذا الاخير يستوجب الا يحرم الرجل من المرأة، موضوعه الجنسي، والا تحرم المرأة من ذلك الجزء المنفصل عن جسمها والذي هو طفلها . هكذا غدا ايروس واناتكيه والدي الحضارة الانسانية التي كانت مأثرتها الاولى اتاحة الامكانية لعدد كبير من الكائنات البشرية ان يبقوا ويعيشوا في ظل حياة مشتركة . وبما ان قوتين لا يستهان بهما قد تضافرتا في هذا المجال ووحدتا جهودهما ، فقد كان من المأمول ان يتم التطور اللاحق بلا صعوبة وان يفضي الى سيطرة أشمل فاشمل على العالم الخارجي ، وكذلك الى زيادة مطردة في عدد الاعضاء الذين تضمهم الجماعة الانسانية تحت جناحها . وليس من السهل ان نفهم ايضا كيف كان يمكن لهذه الحضارة عينها الا تعمل على اسعاد ابنائها .

قبل ان نتفحص من اين يمكن ان يجيء الشر ، وحتى نسد ثغرة تركناها بلا ردم في مقطع سابق ، لنرجع ادراجنا الى مفهوم الحب الذي سلمنا بانه كان واحدا من أسس الحضارة . لقد نوهنا آنفا بتلك الواقعة الاختبارية المتمثلة في ان الحب الجنسي (التناسلي) يوفر للكائن الانساني اقوى ملذات وجوده ويؤلف بالنسبة اليه النموذج الاول لكل سعادة ؛ ولقد قلنا ايضا انه ما كان على البشرية الا ان تخطو خطوة واحدة اخرى الى الامام بعد ذلك حتى تنشد سعادة الحياة في ميدان العلاقات

الجنسية وحتى تجعل الايروسية التناسلية في نقطة المركز من تلك الحياة . ثم اضفنا قولنا ان الانسان بسلوكه هذا الطريق قد حكم على نفسه ، بصورة تبعث على اشد القلق ، بالتبعية لقسم من العالم الخارجي ، نعني الموضوع المحبوب ، وبات عرضة لألم حاد في حال إعراض هذا الاخير عنه او فقدانه اذا لم يكن وفيا له او اذا فارق الحياة . ولهذا حذر الحكماء في جميع الازمان بإلحاح ما بعده الحاح من سلوك ذلك الطريق (لكن بالرغم من جهودهم كافة ، لم يفقد هذا الطريق اغراءه بالنسبة الى عدد كبير من ابناء البشر .

لقد قيّض لأقلية قليلة منهم ، بفضل جبلتهم ، ان يصلوا رغما عن كل شيء الى تلك السعادة عن طريق الحب ، لكن لا بد لذلك من ادخال تعديلات واسعة ذات صفة نفسية على وظيفة الحب . فأولئك الاشخاص يحررون انفسهم من موافقة الموضوع ورضاه عن طريق عملية نقل للقيمة ، اي بصبهم على حبهم بالذات الاهمية التي كانوا يعلقونها في البدء على ان يكونوا من المحبوبين؛ وهم يحمون انفسهم من فقدان الشخص المحبوب باتخاذهم مواضيع لحبهم لا كائنات محددة وانما جميع الكائنات الانسانية سواسية ؛ ويتجنبون اخيرا التقلبات والخيبات المرتبطة بالحب التناسلي بإشاحتهم عن هدفه الجنسي وبتحويلهم الدوافع الجنسية الغريزية الى عاطفة ذات «هدف مكفوف» . والحياة الداخلية التي يختلقونها لانفسهم عن هذا السبيل ، اعني تلك الكيفية الرقيقة ، المتعادلة ، الهادئة في الاحساس ، المنيعة ايضا على كل تأثير ، لا يعود بينها وبين الحياة الحبية التناسلية وانفعالاتها وعواصفها من شبه خارجي كثير ، بالرغم من انها تنبع منها اساسا . ولعل القديس فرنسيس الأسيزي (١) هو من

١ ـ مؤسس رهبانية الفرنسسكان ؛ ولد في ١١٨٢ وتوفي في ١٢٢٦ ، ونذر نفسه للفقر . «م»

توغل أبعد ما يكون التوغل في ذلك الطريق المفضي الى استخدام الحب استخداما كاملا لاغراض حس السعادة الداخلية . ولئن لعرفنا في هذه الطريقة واحدة من التقنيات الرامية الى تحقيق مبدأ اللذة ، فقد ربطها غيرنا بالدين وارجعها اليه في غالب الاحيان ؛ ذلك ان مبدأ اللذة والدين يمكن ان يتلاقيا في تلك المناطق النائية التي لا يبالي فيها المرء بتمييز أناه من المواضيع ، وبتمييز المواضيع بعضها من بعض . وثمة تصور اخلاقي ، سنتبين عما قليل دوافعه الدفينة ، يريد ان يرى في ذلك النزوع الى الحب الكوني للانسانية وللعالم اسمى موقف يمكن للكائن البشري ان يقفه . وهنا تبارحنا كل رغبة في الاستمرار بالاحتفاظ في سرنا بتحفظين رئيسيين اثنين : اولا ، ان الحب الذي لا يختار يفقد في نظرنا بعضا من قيمته الذاتية اذ يدل على ظلم وإجحاف بحق موضوعه ؛ ثانيا ، ليست الكائنات البشرية جديرة جميعها بأن تكون محبوبة .

ان هذا الحب الذي اسس الاسرة ما يزال يمارس تأثيره وسلطانه في داخل الحضارة سواء أفي شكله البدائي من حيث انه لا يعرف عن الاشباع الجنسي المباشر ، ام في شكله المعدل من حيث انه محبة مكفوفة الهدف . ويمضي الحب ، في هذين الشكلين ، في اداء وظيفته في الجمع بين اعداد اكبر فأكبر من الكائنات البشرية وفي التوحيد بينها بقوة لا تفلح في الوصول الى مثلها مصلحة جماعة يقوم كيانها على العمل . وعدم دقة اللغة في استعمال كلمة «الحب» له ما يبرره من وجهة نظر علم الوراثة . فاسم الحب يطلق على العلاقة بين الرجل والمرأة اللذين اسسا اسرة بداعي حاجاتهما الجنسية ؛ ولكنه يطلق ايضا على العواطف الايجابية التي تقوم ضمن نطاق الاسرة بين الاهل والاولاد ، بين الاخوة والاخوات ، مع انه كان يفترض فينا ان نصف العلاقات الاخيرة هذه بأنها حب مكفوف من حيث الهدف ، اي محبة . لكن هذا الحب المكفوف كان في الاصل بالغ

الشهوانية ، وقد لبث كذلك في لاشعور البشر . وسواء أكان الحب كلي الشهوانية او مكفوفا ، فانه سيتخطى نطاق الاسرة ليستولي ، في شكليه الاثنين ، على مواضيع كانت ما تزال الى حينه مجهولة وغريبة ، وليقيم معها علاقات جديدة : فهو يفضي في شكله التناسلي الى تشكيل اسر جديدة ؛ وفي شكله المكفوف من حيث الهدف الى «صداقات» لها اهميتها البالغة بالنسبة الى الحضارة لانها تتملص من العديد من القيود المفروضة على الاول، وعلى سبيل المثال حصريته . ولكن مع المزيد من التقدم والارتقاء لا تعود العلاقة بين الحب والحضارة ملتبسة : فالحب يحارب من جهة اولى مصالح الحضارة ، وهذه بدورها تتهدده ، من جهة ثانية ، بتقييدات مؤلمة .

يبدو هذا العداء المتبادل وكأنه محتوم لا مناص منه ؛ لكن ليس من اليسير أن ندرك دفعة واحدة سببه الدفين . انه يتجلى ، اول ما يتجلى ، في شكل نزاع بين الاسرة وبين الجماعة الارحب نطاقا التي ينتمي اليها الفرد . وقد سبق ان لاحظنا ان واحدا من جهود الحضارة الرئيسية ينصب على تجميع الناس في وحدات كبيرة . لكن الاسرة لا تريد ان تتخلى عن الفرد . فاعضاؤها يزدادون ميلا واستعدادا للانعزال بانفسهم عن المجتمع ، ويواجهون صعوبة اكبر في الدلوف الى دائرة الحياة الكبيرة ، كلما توثقت الوشائج التي توحد بينهم . وان اقدم طراز للحياة المشتركة من وجهة نظر تطور النوع ، وهو الطراز الوحيد الذي يسود ايضا اثناء طفولة الفرد ، يتصدى بالمقاومة للطراز المتمدين الذي تم التوصل اليه في زمن متأخر والذي يسعى الى الحلول محله . وهكذا يغدو الافتراق عن الاسرة بالنسبة الى كل مراهق مهمة ؛ مهمة يساعده المجتمع في كثير من الاحيان على ادائها عن طريق طقوس البلوغ واطلاع المراهق على «الاسرار» . ويساورنا هنا انطباع بأن هذه الصعوبات ملازمة لكل تطور نفسي ؛ وفي الواقع ، لكل تطور عضوي ايضا .

أضف الى ذلك ان النساء لا يتأخرن عن معاكسة تيار التحضر والتمدين ؛ وهن يمارسن تأثيرا ينزع الى ابطائه وإعاقته. وهذا مع ان اولئك النسوة هن انفسهن اللواتي أرسين في البدء اساس الحضارة بفضل مطالب حبهن . ولسوف يأخذن بنصرة مصالح الاسرة والحياة الجنسية ، بينما سيفرض العمل التمدني ، الذي سيمسي اكثر فاكثر من اختصاص الرجال ، على هؤلاء الاخيرين مهام متعاظمة الصعوبة وسيرغمهم على تصعيد غرائزهم ، وهو التصعيد الذي لا تملك النساء اهلية كبيرة له . ولما كان الكائن الانساني لا يتمتع بكمية غير محدودة من الطاقة النفسية ، فانه لا يستطيع انجازا لمهامه الا من خلال توزيع مناسب لطاقته الليبيدية . والنصيب الذي يخص به اهدافا ثقافية من تلك الطاقة انما يقتطعه بوجه خاص من النساء ومن الحياة الجنسية ؛ واحتكاكه الدائب بغيره من الرجال وتبعيته الناجمة عن علاقاته بهم يدفعان به الى التقاعس عن واجباته كزوج وأب . وحين ترى المرأة نفسها وقد أقصتها متطلبات الحضارة الى المرتبة الثانية ، تقف من هذه الحضارة موقفا عدائيا .

بديهي أن الحضارة من جهتها لا تنزع الى توسيع الدائرة الثقافية فحسب ، بل تسعى ايضا ، وبالقدر نفسه، الى تضييق الحياة الجنسية . فمنذ طورها الاول ، طور الطوطمية ، تنطوي سننها على تحظير اختيار الموضوع من بين المحارم ، وهو تحظير يعادل في ارجح الظن اعنف بتر وادمى تشويه فرض على مر الزمن على حياة الحب لدى الكائن الانساني . وبقوة المحرمات والشرائع والاعراف ، تفرض قيود جديدة على الرجال والنساء على حد سواء . لكن الحضارات لا تقطع جميعها هذا الشوط الطويل على هذا الطريق ؛ فبنية المجتمع الاقتصادية تمارس بدورها تأثيرها على المقدار الذي يمكن ان يبقى قائما من الحرية الجنسية . ونحن نعلم جيدا ان الحضارة تنصاع بصدد هذه

النقطة للضرورات الاقتصادية ، لانها مكرهة على ان تقتطع من الحياة الجنسية مقدارا غير قليل من الطاقة النفسية كي تستخدمه لاغراضها . وهي تتبنى هنا سلوكا مماثلا لسلوك قبيلة او طبقة من السكان تستغل وتنهب قبيلة او طبقة اخرى منهم بعد ان تكون قد اخضعتها لسيطرتها . فالخوف من تمرد المضطهدين يحض على تدابير وقائية أشد صرامة . وقد بلغت حضارتنا الاوروبية الغربية ، كما تبين لنا ، نقطة اوج في هذا المسار . ولكن لئن بدات بتحظير صارم لاي تظاهرة للجنسية الطفلية ، فان هذا الفعل الاول له كامل تبريره من وجهة نظر علم النفس ، لان حجز رغبات الراشد الجنسية المضطرمة لا حظ له في النجاح ما لم يمهد له منذ الطفولة بعمل تحضيري . اما ما ليس له من مبرر البتة فهو مغالاة المجتمع المتحضر في هذا السبيل الى حد نفي هذه الظاهرات الجلية السافرة التي ليس اسهل من اثبات وجودها . فاختيار الموضوع من قبل فرد بالغ جنسيا سينحصر بالجنس الآخر ، وسيجري تحظير معظم الاشباعات الخارجة عن النطاق التناسلي بوصفها انحرافات . وضروب الحظر المتنوعة هذه تعبر عن مطلب حياة جنسية متماثلة للجميع ؛ وهذا المطلب ، بتعاليه على التفاوتات التي يشتمل عليها التكوين الجنسي الفطري او المكتسب للكائنات الانسانية ، يحرم عددا لا يستهان به منها من اللذة الايروسية، ويغدو بالتالي مصدرا لظلم فادح . وقد يتمثل نجاح هذه التدابير الرادعة عندئذ في الواقعة التالية : فالاهتمام الجنسي يندفع برمته ، على الاقل لدى الافراد الاسوياء الذين لا يتعارض تكوينهم مع هذا النوع من رد الفعل، في «اقنية» تركت مفتوحة؛ وهذا من دون ان يتعرض ذلك الاهتمام لاي هدر او نقصان . لكن الشيء الوحيد الذي يبقى حرا وفالتا من ذلك الحظر ، اي الحب الجنسي والتناسلي الغيري ، يقع بدوره اسير تقييدات جديدة تفرضها الشرعية واحادية الزواج . فالحضارة المعاصرة

لا تتردد في المجاهرة باعترافها بالعلاقات الجنسية شرط ان يكون اساسها القران الذي لا فصام له ، والذي يعقد مرة واحدة ونهائية ، بين الرجل والمراة ، كما لا تتردد في اعلان عدم قبولها بالجنسية بوصفها مصدرا مستقلا بذاته للذة ، وفي اعلان عدم استعدادها للتسليم بها الا بصفتها عامل تكاثر ما امكن لاي شيء آخر أن ينوب منابه حتى يومنا هذا .

طبيعي أن ذلك هو الشطط بعينه . وكل انسان يعلم ان هذه الخطة قد ثبت عدم صلاحها للتطبيق ، ولو لاجل قصير . والحق ان الضعفاء هم وحدهم الذين امكن لهم ان يتكيفوا مع مثل تلك القيود الواسعة على حريتهم الجنسية . اما اصحاب القوة والعزيمة فلم يقبلوا بها الا مقابل منحهم تعويضا سياتي دور الكلام عنه لاحقا . وقد اضطر المجتمع المتحضر الى التغاضي عن مخالفات عديدة كان يفترض فيه أن يلاحقها لو انه كان متمسكا فعلا بسننه ، وفيا لشرائعه . ولنحاذر ، من جهة اخرى ، من الوقوع في الخطأ المعاكس بتسليمنا بان مثل هذا الموقف الذي تقفه حضارة من الحضارات لا ينتج عنه اي اذى او ضرر ما دام لا يحقق مراميها جميعا . فالحياة الجنسية للكائن المتحضر تعاني ، بالرغم من كل شيء ، من غبن خطير وخلل فادح ؛ وهي توحي الينا احيانا بانها وظيفة آيلة الى ضمور ، مثلها في ذلك مثل اسناننا وشعرنا بوصفها اعضاء . وانه ليحق لنا ، ولو بوجه الاحتمال ، أن نفترض ان اهميتها قد تناقصت بصورة ملموسة بصفتها مصدرا للسعادة ، وبالتالي بصفتها تحقيقا لهدفنا الحياتي (١) . ويخيل الينا احيانا اننا نستشف ان

---

١ – من بين مؤلفات الكاتب الانكليزي المرهف الحس جون غالسورثي ، التي يقر الجميع اليوم بقيمتها ، قصة قصيرة انتزعت اعجابي الكبير فيما سلف، وعنوانها «شجرة التفاح» ، وتصور على نحو ثاقب كيف لم يعد ثمة =

الضغط التمديني ليس العلة الوحيدة لذلك ، وان الوظيفة الجنسية ، بحكم طبيعتها بالذات ، تضن بمنحنا اشباعا كاملا وترغمنا على طرق دروب اخرى . اترانا نحيد من جادة الصواب هنا ؟ ليس من السهل ان نقطع برأي .

[حاشية — اليكم بعض ملاحظات تؤيد هذه الفرضية . فالانسان هو بدوره حيوان محبو بنزوع لا لبس فيه الى الجنسية الثنائية . فالفرد عبارة عن اتحاد نصفين متناظرين ، واحدهما مذكر خالص والثاني مؤنث في رأي عدد من الباحثين . ومن المحتمل تماما ان كل واحد من النصفين كان في الاصل خنثويا . والجنسية واقعة بيولوجية يصعب للغاية تصورها من وجهة نظر علم النفس ، مع انها ذات اهمية خارقة في الحياة النفسية . ولقد اعتدنا ان نقول : ان كل كائن انساني ينطوي على دوافع جنسية غريزية وعلى حاجات او صفات مذكرة ومؤنثة على حد سواء ؛ لكن التشريح هو وحده المؤهل حقا ، وليس علم النفس ، ليميط لنا اللثام عن الطابع المميز لـ «المذكر» او لـ «المؤنث» . اما بالنسبة الى علم النفس ، فان تعارض الجنسين ينحل في هذا التعارض الآخر : الايجابية — السلبية . والامر لا يخلو من خفة حين نجعل الايجابية هنا تتطابق مع الذكورة ، والسلبية مع الانوثة . فمثل هذا التطابق لا يخلو من استثناءات في عالم الحيوان . ونظرية الجنسية الثنائية يحوطها ابهام كثير ، وينبغي في ميدان التحليل النفسي ان نعتبر تعذر ربطها بنظرية الغرائز ثغرة بالغة الخطورة . ومهما يكن من امر ، فاننا اذا سلمنا بان الفرد يتطلع ، في حياته الجنسية ، الى تلبية غرائز مذكرة ومؤنثة ، فاننا على استعداد ايضا للقبول باحتمال عدم تلبيتها

= مكان ، في حياتنا التمدينة الحديثة ، للحب البسيط والطبيعي بين كائنين انسانيين .

جميعا عن طريق الموضوع نفسه ، وللقبول ، ناهيك عن ذلك ، بأنها تعاكس بعضها بعضا في حال عدم الفلاح في الفصل بينها وفي توجيه كل منها في الطريق الخاص به . وتتأتى صعوبة اخرى من واقع ان مقدارا مباشرا من النزعة العدوانية يقترن في غالب الاحيان بالعلاقة الايروسية بين كائنين ، بصرف النظر عن المركبات السادية التي تنطوي عليها هذه العلاقة . والكائن المحبوب لا يقابل على الدوام هذه التعقيدات بالتفهم والتسامح اللذين تبديهما تلك الفلاحة المتأهبة للشكوى من ان زوجها لم يعد يحبها لان اسبوعا كاملا قد تصرم من غير أن يضربها .

لكن الفرضية التي توغل اكثر من اي نظرية اخرى في لب الاشياء هي تلك التي ترتبط بالملاحظات المعروضة في حاشية الصفحة ٥٥ . فنتيجة لانتصاب الكائن الانساني عموديا واستوائه على قدميه وانحطاط شأن حاسة الشم ، يمكن القول بأن الجنسية بكاملها ، لا الايروسية الشرجية وحدها ، قد تهددت بالرزوح تحت نير الكبت العضوي . ومن هنا كانت تلك المقاومة — التي يتعذر تفسيرها على وجه آخر — للوظيفة الجنسية ، وهي مقاومة تحول دون الاشباع الكامل فتحيد بالتالي بتلك الوظيفة عن هدفها وتدفع باتجاه تصعيد الليبيدو وتغيير وجهته . انني اعلم ان بلولر (**المقاومة الجنسية** في **المجلة السنوية للدراسات التحليلية النفسية والمرضية النفسية** ، م ٥ ، ١٩١٣) قد لفت ذات يوم الانتباه الى وجود مثل ذلك الموقف الرافض للحياة الجنسية . فجميع المرضى العصبيين ، والكثيرون من المرضى غير العصبيين ايضا ، تصدمهم واقعة كوننا نولد بين البول والتغوط Inter Urinas et Faeces Nascimur . وتصدر ايضا عن الاعضاء التناسلية روائح نفاذة لا يطيقها كثيرون من الناس وتنفرهم من العلاقات الجنسية . ومن هنا يتأكد ان اعمق جذر للكبت الجنسي ، الذي يقترن تقدمه بتقدم الحضارة ، كان كامنا في الآواليات الدفاعية العضوية التي لجأت اليها الطبيعة

البشرية ، في طور الوضعية المنتصبة والسير وقوفا ، بغية حماية طراز الحياة الذي أوجده هذا الوضع المستجد من رجعة الطراز السابق ، طراز الوجود الحيواني . وهذه النتيجة التي تمخض عنها عدد من الابحاث العلمية تتوافق على نحو غريب مع الآراء المسبقة التي كثيرا ما يفصح عنها عامة الناس . على كل حال ، ان كل ما سبق لا يعدو ان يكون افتراضات لما تتأكد صحتها بعد وما تزال تفتقر الى القوام العلمي . كذلك لا يجوز ان يغيب عن بالنا انه توجد حتى في اوروبا ، وعلى الرغم من الانحطاط الذي لا مرية فيه لإحساسات حاسة الشم ، شعوب تستسيغ وتثمن عاليا الرائحة النفاذة للاعضاء التناسلية بصفتها مثيرة جنسيا ولا تريد العزوف عنها [راجع في هذا الموضوع المشاهدات التي تمت اثناء الاستطلاع الذي قام به ايفان بلوخ في مضمار الفولكلور حول حاسة الشم في الحياة الجنسية ، والتي نشرت في اعداد سنوية شتى من **الانثروبوفيتيا** (١) ، مجلة فريدريش. س. كروابس] .

١ – (جذور الانسان) . ٥م

- ٥ -

علمتنا مزاولة التحليل النفسي ان ضروب الحرمان الجنسي الملمع اليها لا يتحملها بوجه خاص الناس المدعوون بالمرضى العصبيين . فهؤلاء يستمدون من امراضهم المرضية تلبيات واشباعات بديلة تسبب لهم بذاتها الالم او تصبح مصدرا للوجع بخلقها لهم صعوبات مع الوسط او مع المجتمع . وهذه الحالة الاخيرة يسهل فهمها ، بينما تطرح علينا الحالة الاولى لغزا جديدا . والحال ان الحضارة تقتضي ، فضلا عن التضحيات الجنسية ، تضحيات من طبيعة اخرى .

اننا نكون قد تصورنا التطور الشاق والمضنك للحضارة على انه إشكال ارتقائي ذو طابع عام حين نرجعه ، على نحو ما فعلنا ، الى تظاهرة لعطالة الليبيدو والى نفور هذا الاخير من العزوف عن وضع قديم للاخذ بآخر جديد . ونحن نبقى تقريبا عند النقطة ذاتها حين نستنبط التعارض بين الحضارة والجنسية من كون الحب الجنسي علاقة بين اثنين لا مجال فيها لشخص ثالث الا ان يكون متطفلا او يلعب دور معكر الصفو ، بينما تقتضي الحضارة بالضرورة علاقات بين عدد كبير من الكائنات . ففي إبان الحب يتلاشى كل اهتمام بالعالم المحيط ؛ والمتحابان يكتفيان

واحدهما بالآخر . ولا يحتاجان حتى الى ولد مشترك كي يكونا سعيدين . وليس كالحب حالة يميط فيها إيروس اللثام عن ماهية طبيعته ، ومن تطلعه الى ان يجعل من الكثرة كائنا واحدا؛ ولكنه حين يفلح في ذلك بإشعاله غرام الحب بين كائنين اثنين، يكتفي بما فعل ويقنع به ، كما يؤكد لنا المثل السائر .

يمكننا بسهولة الى هنا ان نتخيل جماعة متحضرة تتألف من اشياء تلك «الكائنات المزدوجة» التي اذ تطفىء في ذاتها ظمأ طاقتها الليبيدية تتحد فيما بينها برباط العمل والمصالح المشتركة . وعلى اساس افتراض كهذا لا تعود الحضارة بحاجة الى ان تقتطع من الجنسية مقدارا ما من الطاقة . لكن مثل هذه الحالة المرجوة لا وجود لها ولم توجد قط ؛ بل يبين لنا الواقع ان الحضارة لا تكتفي البتة بتلك الطرز من الاتحاد التي عزوناها اليها حتى الان ؛ بل تريد ، فضلا عن ذلك ، ان توحد اعضاء المجتمع فيما بينهم برابطة ليبيدية ؛ وانها تجهد بجميع الوسائل، بغية تحقيق هذا الهدف ، كيما تقيم بينهم تماهيات (١) قوية ، وكيما تمهد امامهم جميع الدروب القمينة بأن تقودهم الى ذلك؛ وانها تعبىء اخيرا اكبر مقدار ممكن من الليبيدو المكفوف من حيث الهدف الجنسي حتى تشد أزر الرابطة الاجتماعية بعلاقات صداقة . ولوضع هذه المقاصد موضع تنفيذ ، لا مناص من تقييد الحياة الجنسية . لكننا لا نتبين البتة ما الضرورة التي تجر الحضارة الى هذا الطريق والتي تبرر معارضتها للجنسية . وعلى هذا ، لا بد انه يوجد هنا عامل تشويش ما امكن لنا بعد ان نكتشفه .

والحال انه في عداد المطالب المثالية للمجتمع المتحضر مطلب قمين هنا بأن يهدينا الى سواء السبيل . هذا المطلب يقول لنا :

١ ـ التماهي identification ، اشتقاقا من «ما هو» . «م»

«احبب قريبك كنفسك» . وهذه الكلمة الجامعة ، المشهورة في العالم قاطبة ، اقدم عهدا بكل تأكيد من المسيحية التي وضعت اليد عليها كما لو انها المرسوم الذي يحق لها ان تفاخر غاية المفاخرة بصدوره عنها . لكنها بالتأكيد ليست سحيقة في القدم . فقد كانت ما تزال مجهولة من البشر حتى في عهود ما بعد التاريخ . لكن لنقف منها موقفا ساذجا كما لو اننا نسمع بها للمرة الاولى؛ وفي هذه الحال لا نستطيع ان ندفع عن انفسنا شعورا بالمباغتة ازاء غرابتها . فلماذا نعتبر ما ورد فيها واجبا علينا ؟ واي عون تمدنا به ؟ ثم كيف السبيل ، على الاخص ، الى العمل بهديها وتطبيقها ؟ وهل سيكون ذلك في مستطاعنا ؟ ان حبي لهو في نظري شيء ثمين ثمين بحيث لا املك الحق في هدره والتفريط به دونما وعي وهو يفرض عليّ واجبات يفترض فيّ ان اكون قادرا على الوفاء بها ولو مقابل تضحيات . واذا احببت كائنا آخر ، فلا بد ان يكون مستاهلا لذلك بصفة من الصفات (استبعد هنا علاقتين لا تدخلان في حساب حب القريب : الاولى اساسها الخدمات التي يمكن ان يؤديها لي ، والثانية اساسها اهميته الممكنة كموضوع جنسي) . انه يستأهل حبي حين يشبهني في وجوه مهمة شبها عظيما يمكنني معه ان احب فيه نفسي انا . انه يستأهله اذا كان اكمل مني الى حد يتيح لي امكانية ان احب فيه مثلي الاعلى بالذات . وعليّ ان احبه اذا كان ابن صديقي؛ لان الم صديقي ، اذا وقع مكروه لابنه ، سيكون ايضا المي ، ولن يكون امامي مناص من ان اشاطره اياه . ولكن اذا كان بالمقابل مجهولا مني ، واذا لم يجتذبني بأي صفة شخصية ، ولم يلعب بعد اي دور في حياتي العاطفية ، فانه من العسير جدا عليّ ان اشعر تجاهه بعاطفة حب . ولو فعلت لاقترفت ظلما ؛ لان اهلي واصحابي جميعا يقدرون حبي لهم على انه إيثار وتفضيل ؛ وسأكون مجحفا بحقهم لو خصصت غريبا بالمحاباة نفسها . واذا كان لا بد ، والحالة هذه ، ان اشركه في مشاعر الحب التي

لخالجني كما يقتضي العقل ازاء الكون قاطبة ، وهذا فقط لانه يحيا على هذه الارض مثله مثل الحشرة او دودة الارض او الحفث (١) ، فانني أخشى الا ينبع من قلبي باتجاهه سوى قدر ضئيل للغاية من الحب ، كما أخشى بكل تأكيد الا يكون في مقدوري أن أغدق عليه من الحب بقدر ما يأذن لي العقل أن احتبسه من اجل نفسي . ولكن ما الفائدة من هذه الفذلكة المفخمة بصدد وصية لا يبيح لنا العقل ان ننصح احدا باتباعها ؟

حين امعن النظر في المسألة من قرب اقرب ، ألمح المزيد من الصعاب والإشكالات ايضا . فذلك القريب ليس غير جدير بالحب بوجه عام فحسب ، بل ينبغي ايضا ان أقر ، توخيا للصدق ، بانه يستاهل في غالب الاحايين عدائي ، بل كراهيتي. فهو لا يبدو انه يكن لي اي عطف ، ولا يدلل نحوي على اي مراعاة . واذا ما وجد في الامر نفعا له ، فلن يتردد في انزال الاذى بي ؛ بل هو لا يتساءل ان كانت اهمية الكسب الذي يجنيه تتناسب مع عظم المضرة التي ينزلها بي . والادهى من ذلك والامرّ انه حتى اذا لم يجن ربحا ، وانما فقط مجرد لذة ومتعة، فلن يتردد البتة في الهزء مني وإهانتي والافتراء عليّ ، ولو تباهيا منه فقط بالسلطان الذي له عليّ . وفي وسعي أن أتوقع حتمية هذا السلوك حيالي بقدر ما يشعر بمزيد من الثقة بنفسه وبقدر ما يعتبرني أضعف منه ولا حول لي ولا قوة . اما اذا سلك غير هذا السلوك ، واما اذا قابلني ، حتى من دون أن يعرفني ، بالاحترام والمراعاة ، فانني لعلى اتم استعداد عندئذ لمقابلته بالمثل ، دونما حاجة الى توسط وصية اخلاقية . ومن المؤكد ان تلك الوصية السامية لو صيغت على النحو التالي : «أحبب قريبك كما يحبك هو نفسه» ، لما كان لي عليها من اعتراض .

١ – جنس من الثعابين غير السامة . «م»

ولكن ثمة وصية ثانية تبدو لي اشطّ من الاولى نايا عن المعقول وتضرم فيّ نار تمرد أعنف وأقوى . وصية تقول لنا : «أحبب عدوك» . ولكني أجدني ، عند إمعان التفكير ، مخطئا اذ أطعن فيها باعتبارها تنطوي على دعوى اشد بطلانا من تلك التي تنطوي عليها الوصية الاولى . وفي الواقع ، كلتاهما سيان (١) .

هنا يرتفع ، على ما يخيل الي ، صوت سام ليصدع اذني بالتذكرة: «على وجه التحديد لأن قريبك غير جدير بالحب، ولانه بالاحرى عدو لك ، يتوجب عليك ان تحبه كما تحب نفسك» . وليس عسيرا عليّ أن أدرك ان المسألة ، هنا ، ضرب من Credo quia absurdum (٢) .

والآن اذا طلب الى قريبي أن يحبني كنفسه ، فمن المرجح ان يجيب كما أجبت وأن ينكرني للاسباب ذاتها . هل سيكون في ذلك محقا مثلي ، وهل ستكون دوافعه موضوعية نظير دوافعي ؟ آمل أن لا ؛ ولكنه حتى في هذه الحال سيحاكم الامور كما

١ – يستطيع الشاعر الكبير ان يجيز لنفسه التعبير ، ولو بلهجة المزاح على الاقل ، عن حقائق سيكولوجية مستهجنة بشدة . هكذا يجاهرنا هـ. هاينى بالقول : «انني اكثر المخلوقات طرا حبا للسلم . رغائبي هي : كوخ متواضع سقفه من التبن ، ولكنه مجهز بفراش وثير ، ومائدة ثرة ولبن وزبدة طازجان ، وزهور على الشبابيك ، وعند الباب بضع اشجار جميلة ؛ واذا شاء لي الرحمن السعادة الكاملة ، فليمنن عليّ برؤية تلك الاشجار وقد علق بها ستة او سبعة من اعدائي شنقا . وبقلب مفعم بالتحنان والاشفاق ، سأصفح قبل ان يفارقوا الحياة عن جميع الاهانات التي سببوا لي بها في حياتهم – صحيح ان الصفح عن الاعداء واجب ، ولكن ليس قبل ان تعلق مشانقهم» (هاينى : «أفكار وخواطر») .

٢ – قول لاتيني ينسب خطأ الى القديس اوغسطينوس ، وترجمته «أومن به لانه يخالف العقل» . «م»

حاكمتها . وهذا معناه ان سلوك الناس ينطوي على فوارق يرجعها علم الاخلاق ، من دون ان يقيم اعتبارا للشروط التي ترتهن بها او بتعاليه عليها، الى فئتين اثنتين : فئة «الخير» وفئة «الشر» . وهاتان المقولتان لا رادّ لهما ؛ ولكن ما لم تلغيا كلتاهما فان الامتثال للقوانين الخلقية العليا سيعني في ما يعني انزال الضرر بالحضارة : لان في هذا الامتثال تشجيعا مباشرا على الخبث وسوء النية . ولا قبل لنا هنا بمقاومة اغراء التذكير بحادث وقع في المجلس النيابي الفرنسي اثناء مداولة بصدد عقوبة الاعدام . فقد أثار واحد من انصار الغائها بخطاب ملتهب له عاصفة من التصفيق قطعها صوت تعالى من آخر القاعة بالقول: Que Messieurs les Assassins commencent ! (١) .

ان قسط الحقيقة الذي يحتجب وراء ذلك كله والذي يحلو للناس ان يتفوه يتلخص على النحو التالي : ليس الانسان بذلك الكائن الطيب السمح ، ذي القلب الظمآن الى الحب ، الذي يزعم الزاعمون انه لا يدافع عن نفسه الا متى هوجم ، وانما هو على العكس كائن تنطوي معطياته الغريزية على قدر لا يستهان به من العدوانية . وعليه ، ليس القريب بالنسبة اليه مجرد مساعد وموضوع جنسي ممكنين ، وانما ايضا موضوع اغراء واغواء . وبالفعل ، ان الانسان نزاع الى تلبية حاجته العدوانية على حساب قريبه ، والى استغلال عمله بلا تعويض ، والى استعماله جنسيا بدون مشيئته ، والى وضع اليد على املاكه واذلاله ، والى إنزال الآلام به واضطهاده وقتله . **الانسان ذئب الانسان**(٢): من يجرؤ ، ازاء جميع تعاليم الحياة والتاريخ ، ان يكذّب هذا

١ ـ بالفرنسية في النص ، ومؤداها : فليتفضل السادة القتلة بالبدء . «م»

٢ ـ باللاتينية في النص : Homo Homini Lupus . «م»

المثل السائر ؟ وكقاعدة عامة ، إما أن تنتظر هذه العدوانية الغاشمة استفزازا او تضع نفسها في خدمة مآرب كان يمكن ايضا الوصول الى هدفه بوسائل انعم واكثر تهذيبا . وبالمقابل تظهر العدوانية في بعض الظروف المواتية ، وعلى سبيل المثال حين تُشَلّ عن التأثير طاقة القوى الاخلاقية التي كانت تعارض تظاهرات العدوانية وتكفها وتقمعها ؛ تظهر الى حيز الوجود بصورة عفوية وتميط عن الانسان لثام الوحش المفترس الذي لا يقيم من اعتبار البتة لجنسه . ومن يستحضر منا في ذاكرته فظائع هجرات الشعوب الكبرى او غزوات قبائل الهون ؛ الفظائع التي اقترفها المغول المشاهير بقيادة جنكيز خان او تيمورلنك ؛ او تلك التي نجمت عن استيلاء الصليبيين الاتقياء على القدس ، ومن دون أن ننسى في نهاية المطاف فظائع الحرب العالمية الاخيرة ، فلا مناص له من ان يقبل بتصورنا وان يعترف بصحة اسسه .

ان هذا النزوع الى العدوان ، الذي يسعنا ان ننزع النقاب عنه في انفسنا والذي نفترض بحق وجوده لدى الآخرين ، يشكل العامل الرئيسي للخلل في علاقاتنا بقريبنا ؛ وهو الذي يفرض على الحضارة عبء جهود كثيرة . وبفعل هذه العدوانية الابتدائية التي تؤلب بني الانسان بعضهم على بعضهم الآخر ، يجد المجتمع المتحضر نفسه مهددا باستمرار بالانهيار والدمار . ولا يكفي للمحافظة عليه الاهتمام بالعمل التضامني : فالاهواء الغريزية اقوى من الاهتمامات العقلية . وعلى الحضارة أن تجند كل ما في متناولها كي تحد من العدوانية البشرية وكي تقلص تظاهراتها عن طريق استجابات نفسية ذات طابع خلقي . ومن هنا ، كان ذلك الاستنفار لطرائق ومناهج تحض بني الانسان على تماهيات وعلاقات حب مكفوفة من حيث الهدف . ومن هنا ايضا كان ذلك التقييد للحياة الجنسية . ومن هنا اخيرا كان ذلك المثل الاعلى المفروض على الانسان بأن يحب قريبه كنفسه ؛ ذلك المثل

الاعلى الذي يجد تبريره الحقيقي في أن ما من شيء يعاكس ، بقدر ما يفعل هو ، الطبيعة الانسانية البدائية . وجميع الجهود التي بذلتها الحضارة باسمه لم تجد حتى الان فتيلا . وتحسب هذه الحضارة انه في مستطاعها ان تتلافى الشطط الفظ للقوة الغاشمة باحتفاظها لنفسها بالحق في الاحتكام الى هذه القوة عينها لمواجهة المجرمين ، لكن القانون لا يستطيع ان يطال التظاهرات الاعظم حذرا وإرهافا وخفاء للعدوانية البشرية . ولا مفر من ان ينتهي الامر بكل واحد منا ذات يوم الى أن يرى ان الآمال التي علقها في صباه على أقرانه ما هي الا أوهام ، وبصفتها أوهاما على وجه التحديد ينفض يديه منها . وفي وسع كل واحد منا ان يشعر بمدى ما يكابد في حياته من شقاء وعذاب بسبب سوء نية قريبه . لكن من الظلم أن نلوم الحضارة ونأخذ عليها رغبتها في استبعاد الصراع والمزاحمة من النشاط الانساني . فلا شك في انهما لازمان ، لكن التنافس ليس بالضرورة عداء ؛ ومن باب الاساءة الى الاول أن نتخذه ذريعة لتبرير الثاني .

يعتقد الشيوعيون انهم اكتشفوا الطريق الى الخلاص من الشر . فالانسان في نظرهم كله طيبة ، ولا يريد سوى الخير لقريبه ؛ لكن مؤسسة الملكية الخاصة افسدت طبيعته . فامتلاك الاملاك يقلد القوة لفرد بعينه ويبذر فيه بذرة النزوع الى اساءة معاملة قريبه ، ومن لم فان من حرم من الملك لا بد أن يصبح معاديا للمالك وأن يثور عليه . ويوم تلغى الملكية الخاصة وتؤول جميع الثروات الى مشاع مشترك ويغدو في مستطاع كل امرىء أن يشارك في المباهج التي توفرها ، ستزول العداوة ونية الايذاء السائدتان بين البشر . ولما كانت الحاجات جميعا ستجري تلبيتها ، فلن يعود للمرء من داع الى أن يرى في الآخر عدوا ، وسيمتثل الجميع بطوع ارادتهم وملء اختيارهم لضرورة العمل. وليس النقد الاقتصادي للنظام الشيوعي من شاني ؛ ولا يسعني

ان انظر هل من المناسب وهل من المفيد الغاء الملكية الخاصة (١). اما فيما يتعلق بمسلمته السيكولوجية ، فمن المباح لي على ما اعتقد ان ارى فيها وهما لا يقوم على اساس من واقع . صحيح أن الغاء الملكية الخاصة يجرد العدوانية البشرية وما ينجم عنها من لذة من واحدة من أدواتها ، بل من اداة قوية ، ولكنه لا يجردها من اقوى ادواتها . وبالمقابل ، لا يكون قد تغير شيء لا في فروق القوة والنفوذ التي تسيء العدوانية استغلالها ، ولا في طبيعة هذه الاخيرة . فالعدوانية لم تخلقها الملكية بل كانت تسود بلا منازع وبلا حدود تقريبا في أزمنة بدائية كانت الملكية فيها غير ذات شأن ؛ ولا تكاد غريزة الملكية تفقد لدى الاطفال شكلها الشرجي البدائي حتى تتجلى العداوة لديهم . وتشكل العدوانية الرسابة التي تثقل في قاع جميع عواطف المحبة او الحب التي تربط بين البشر ، ما خلا ـ وربما ـ عاطفة واحدة : عاطفة الأم تجاه ابنها الذكر . فحتى لو الغي والحالة هذه حق الفرد في تملك الخيرات المادية ، فسيبقى الامتياز الجنسي الذي ينبع منه بالضرورة أعنف التحاسد واشد التباغض بين كائنات تحتل مواقع مختلفة في سلم واحد . ثم حتى لو الغي هذا الامتياز الاخير باطلاق كامل الحرية للحياة الجنسية ، وبالقضاء بالتالي على الاسرة ، تلك الخلية المنبتة للحضارة ، لما امكن البتة

---

١ ـ ان من ذاق في حداثته اهوال الفقر وعانى من كبرياء الاغنياء وانعدام الاحساس لديهم ، لا يمكن قطعا ان يتهم او يشتبه في عدم تفهمه وعدم تقبله للجهود المبذولة لمحاربة تفاوت الثروات وما يترتب عليه . وفي الحقيقة ، اذا كان هذا الكفاح يبغي التذرع بالمبدأ المجرد ، القائم على اساس العدل ، والقائل بتساوي جميع البشر فيما بينهم ، فلن يكون اسهل من الرد عليه بأن الطبيعة الاولى قد اقترفت مظالم لا علاج لها بما اوجدته من تفاوت اصيل في القدرات النفسية والعقلية الموزعة على البشر .

التكهن بالدروب الجديدة التي سيكون في مقدور الحضارة اختيارها لتطورها . ولا بد ، على كل حال ، من التكهن بما يلي: أيا يكن الدرب الذي ستختاره ، فان السمة التي لا تزول ولا تبيد للطبيعة البشرية ستجد في إثرها فيه .

ظاهر للعيان انه ليس سهلا على بني الانسان العزوف عن اشباع تلك العدوانية المميزة لهم . ولو فعلوا لما فازوا باي راحة او هناء . أن تجمعا حضريا ضيق النطاق – وتلك هي ميزته – يفتح منفذا لذلك الدافع الغريزي اذ يسمح بمعاملة كل من يبقى خارجه معاملة الاعداء . وما هذه الميزة بهزيلة . وتظل هناك على الدوام امكانية لتوحيد اعداد اكبر فاكبر من الناس بروابط الحب، ولكن بشرط ان يبقى غيرهم خارج عدادهم كي يتلقوا الضربات . وقد سبق لي الاهتمام بالظاهرة المتمثلة في ان المجتمعات المتجاورة ، بله المتصاهرة ، تتحارب فيما بينها وتتبادل الهزء والسخرية ؛ وعلى سبيل المثال الاسبان والبرتغاليون ، الـمان الشمال والمان الجنوب ، الانكليز والاسكوتلنديون ، الخ . وقد اطلقت عليها اسم «نرجسية الفروق الصغيرة» ، وهي تسمية لا تسهم كثيرا في توضيحها وجلاء امرها . وفي وسعنا ان نلاحظ أن هذه الظاهرة تنطوي على تلبية مريحة وغير مؤذية نسبيا للغريزة العدوانية ، تسهل على اعضاء المجتمع المعني انصهارهم وتلاحمهم . وقد ادى الشعب اليهودي ، بحكم تشتته في كل مكان ، خدمة جلى ، من وجهة النظر هذه ، لحضارة الشعوب التي آوته واستضافته ؛ ولكن جميع مجازر اليهود في العصر الوسيط لم تكف ، والاسفاه ، لتجعل تلك الحقبة اكثر امنا وسلاما بالنسبة الى الاشقاء المسيحيين . وحين جعل الرسول بولس من حب الناس الكوني اساس جماعته المسيحية ؛ كانت النتيجة المحتومة لذلك اشد التعصب واكثره تطرفا من قبل المسيحية تجاه غير المهتدين اليها ؛ علما بأن مثل هذا التعصب لم يكن معروفا لدى الرومان الذين لم تكن حياتهم العامة

والسياسية قائمة بحال من الاحوال على الحب ، بالرغم من ان الدين كان بالنسبة اليهم شأنا من شؤون الدولة وبالرغم من ان دولتهم كانت على الدوام تحمل بصمة الدين العميقة . كذلك لم يكن من قبيل المصادفة التي لا يفهم لها سر ان يلجأ الجرمان الى اللاسامية كي يحققوا على نحو اشمل واكمل حلمهم في الهيمنة العالمية ؛ وهانحنذا نرى كيف أن محاولة ارساء الاسس لحضارة شيوعية جديدة في روسيا تجد نقطة ارتكازها السيكولوجية في اضطهاد البورجوازيين . وكل ما هنالك اننا نتساءل بقلق عما سيفعله السوفييت بعد ابادة بورجوازييهم عن بكرة ابيهم .

اذا كانت الحضارة تفرض مثل هذه التضحيات الباهظة ، لا على الجنسية فحسب بل ايضا على العدوانية ، فاننا نفهم في هذه الحال فهما احسن لماذا يعسر على الانسان غاية العسر ان يجد في ظلها سعادته . وبهذا المعنى ، كان الانسان البدائي محظوظ القسمة في الواقع لانه ما كان يعرف اي تقييد لغرائزه. وبالمقابل ، كان اطمئنانه الى التمتع مطولا بمثل هذه السعادة واهيا للغاية . وقد قايض الانسان المتحضر قسطا من السعادة الممكنة بقسط من الامان . لكن لا ننس ان الزعيم في الاسرة البدائية كان هو وحده الذي يتمتع بتلك الحرية الغريزية ؛ اما الباقون فكانوا يقاسون في اغلال الرق من اضطهاده . كان التضاد على اشده اذن في تلك الحقبة السحيقة القدم من التطور الانساني بين أقلية تستفيد من مزايا الحضارة واكثرية محرومة من هذه المزايا . وتنبئنا المعلومات الادق والاصح التي توفرت لنا عبر أعراف المتوحشين الحاليين بانه ليس من داع البتة لنحسدهم على حرية حياتهم الغريزية: فقد كانوا خاضعين، بالفعل ، لقيود من نوع آخر ، لكن اشد صرامة – وربما – من تلك التي تغل المتحضر المعاصر .

اذا كنا ننحي باللائمة بحق على حضارتنا الراهنة لانها لا تحقق على نحو كاف نظاما حياتيا قمينا بإسعادنا – مع ان ذلك

هو مطلبنا منها – ولانها تبقي على العديد من الآلام التي كان يمكن ، ولو بوجه الاحتمال ، تلافيها ؛ واذا كنا نبذل قصارى جهدنا من جهة اخرى ، ومن خلال نقد صارم قاس ، كي تكتشف مصادر نقصها وعدم كمالها ، فاننا بكل تأكيد لا نمارس في ذلك الا حقنا الثابت . ونحن اذ نفعل ذلك لا نضع انفسنا في صف أعدائها . كذلك فانه من حقنا أن نتامل منها أن تقوم رويدا رويدا بتغييرات قمينة بتلبية حاجاتنا على نحو أفضل ، الامر الذي سيقيها شر هذه الانتقادات . بيد اننا قد نتالف مستقبلا مع فكرة أن بعض الصعاب القائمة حاليا ترتبط وثيق الارتباط بجوهر الحضارة ، ولن تذللها اي محاولة للاصلاح . وناهيك من الالتزامات التي يفرضها علينا تقييد الدوافع الغريزية ، وهي التزامات نحن مهيئون لها ؛ نجد انفسنا مكرهين على تقليب النظر ايضا في الخطر الذي تثيره حالة خصوصية يمكن ان نسميها «بؤس الجماهير السيكولوجي» . فهذا الخطر يصبح داهما حين تكون العلة الرئيسية لقيام الرباط الاجتماعي تشبث اعضاء المجتمع بعضهم بعضا ؛ بينما لا تتمكن ، من جهة مقابلة ، بعض الشخصيات التي لها سجية القادة والزعماء من اداء الدور الهام الذي يفترض ان تضطلع به في تكوين الجمهور (١) . ولعل وضع اميركا الراهن يتيح فرصة طيبة لدراسة هذا الاذى المخيف النازل بالحضارة . وهنا اقاوم اغراء الاندفاع في انتقاد الحضارة الاميركية ، حرصا مني على عدم اعطاء انطباع بانني ابغي انا نفسي استعمال طرائق اميركية .

---

١ – راجع س. فرويد : «علم النفس الجمعي وتحليل الأنا» (١٩٢٠) ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٩ . ٥ م ٥ .

– ٦ –

ما من مؤلف كهذا المؤلف خلف فيّ انطباعا حادا بانني لا انطق الا بما يعرفه الناس طرا ، وبانني استعمل الورق والحبر ، ثم استنفر منضدي الحروف والطابعين ، كي اعرف بامور هي ، بحق ، من البديهيات التي لا تحتاج الى بيان . وعليه ، ساكون في غاية السعادة ، وسانوه بالواقعة عن طيب خاطر ، اذا ما اتضح ان هذه السطور قد ادخلت ، بعد كل شيء ، تغييرا ولو طفيفا على نظرية التحليل النفسي في الغرائز ، بتقريرها وجود غريزة عدوانية خاصة ومستقلة بذاتها .

لكن سيتضح ان ليس هناك شيء من هذا القبيل ، وان المسالة لا تتعدى حدود تفهم افضل لاتجاه تم سلوكه بصدق القول منذ امد طويل ، وان غاية المطلوب الخلوص منه الى نتائج اوحب واشمل . ان نظرية الغرائز هي ، من بين سائر المدركات والمفاهيم التي طوّرها ببطء مذهب التحليل النفسي ، تلك التي استوجبت الحد الاقصى من الجهد والكد في تلمس الطريق . لكنها كانت جزءا بالغ الاهمية من الكل بحيث لم يكن هناك مفر ، في البداية ، من إنابة اي شيء ، مهما كان ، منابها . وفي بادىء الامر ، وفيما كنت اتخبط في حيرة بالغة ، وجدت نقطة ارتكاز

اولى في فرضية الشاعر الفيلسوف شيللر التي تقول ان «الجوع والحب» ينظمان حركة عجلات هذا العالم (١) . فالجوع كان يمكن ان يكون ممثل تلك الدوافع الغريزية التي تريد الحفاظ على الفرد ، بينما كان الحب ينزع صوب المواضيع ، ووظيفته الرئيسية ، التي تلقى كل تحبيذ وتاييد من الطبيعة ، هي الحفاظ على النوع . هكذا تكون « الغرائز الانوية » و« الغرائز الموضوعانية » قد دخلت من البدء في نزاع وصراع فيما بينها . ولتحديد طاقة الغرائز الاخيرة ، وحدها دون غيرها ، ابتكرت مصطلح **الليبيدو**. على هذا النحو قام التنازع بين غرائز بقاء الانا من جهة اولى ، وبين الغرائز الليبيدية المتجهة نحو الموضوع ، او دوافع الحب الغريزية ، بأوسع معاني الكلمة ، من الجهة الثانية . وقد تميز واحد من هذه الدوافع الغريزية المتجهة صوب المواضيع ، واعني به الدافع الغريزي السادي ، واسترعى الانتباه بعدد من السمات البارزة على نحو ما كان يمكن القول معه ان هدفه انما يمليه عليه حب مشرب بالحنو ؛ ولقد كان ، ناهيك عن ذلك ، يرتبط على نحو ظاهر للعيان ، ومن اكثر من زاوية ، بدوافع الانا الغريزية، ويعجز اصلا عن اخفاء صلة قرباه الوثقى بغرائز السيطرة المجردة من كل قصد ليبيدي . ومع ذلك ، ضرف النظر عن تلك النشازات ؛ فما دامت لعبة القسوة قابلة لان تحل محل لعبة المحبة ، فالسادية تنتمي بلا مراء الى الحياة الجنسية . وبدا العصاب وكأنه عاقبة العراك بين الاهتمام بالمحافظة على الذات وبين متطلبات الليبيدو ، ذلك العراك الذي خرج منه الانا منتصرا ، لكن بعد تسديد الثمن آلاما حادة وعزوفا وزهدا.

---

١ ــ يشير فرويد هنا الى مقطع من قصيدة لشيللر بعنوان «الفلاسفة» ، ومؤداه : «الى ان تسند الفلسفة صرح العالم ، تتولى الطبيعة بالجوع والحب صيانة عجلاته» . «المترجم الفرنسي» .

ان على كل محلل نفسي ان يقر بأن كل ما تقدم لا تبدو عليه، حتى في يومنا هذا ، سيماء الخطأ الذي جرى تصحيحه منذ امد بعيد . لكن ما ان امكن لبحثنا ان يسجل في هذا المجال بعض التقدم ، فينتقل من «المكبوت» الى «الكابت» ، من الدوافع الغريزية المتجهة صوب المواضيع الى الانا ، حتى بدا وكان لا مفر من اجراء بعض التعديلات . في هذه اللحظة المحددة امسى ادخال مفهوم النرجسية امرا حاسما ، علما بأن هذا المصطلح يشير الى اكتشاف واقع ان «الانا» مجهز هو الآخر بالليبيدو ، وانه مكان منشئه ، وانه سيبقى الى حد ما مقره العام ومركز قيادته . ويمكن لهذا الليبيدو النرجسي ان يلتفت نحو المواضيع، فينتقل بالتالي الى حالة الليبيدو الموضوعاني ، لكن لكي يتحول من جديد بعد ذلك الى ليبيدو نرجسي. وقد اتاح مفهوم النرجسية امكانية التصور التحليلي للعصاب الرضي (١) ، وكذلك للعديد من الامراض القريبة من الذهان ؛ بل انه اتاح امكانية تفهم هذا الاخير من وجهة نظر التحليل النفسي . ولم يكن ثمة من داع للكف عن تأويل ضروب العصاب التحويلي بوصفها محاولات من قبل الانا لاتقاء الجنسية والاحتماء منها . بيد ان مفهوم الليبيدو كان معرضا للخطر . فما دامت غرائز الانا ليبيدية هي الاخرى، فقد بدا ، لوهلة اولى ، ان الخلط التام بين الليبيدو وبين الطاقة الغريزية بوجه عام امر محتوم ، كما سبق ان زعم ك. غ. يونغ . ولكن ما كان ذلك بالامر الذي يبعث على الرضى ؛ وبقيت هناك بالرغم من كل شيء فكرة مبطنة ، شيء يشبه اليقين (من دون ان يكون في الامكان اعطاء سبب له) بأن الغرائز يمكن الا تكون جميعها من طبيعة واحدة . اما الخطوة التالية فقد خطوتها في «ما وراء مبدأ اللذة» (١٩٢٠) ، يوم استرعت انتباهي لاول مرة

---

١ ــ نسبة الى الرضة Traumatisme . «م»

آلية التكرار والطابع المحافظ للحياة الغريزية . فانطلاقا من بعض التأملات في أصل الحياة وبعض القايسات البيولوجية ، خلصت الى الاستنتاج بأنه توجد ولا بد ، الى جانب الغريزة التي تنزع الى المحافظة على المادة الحية والى ادماجها في وحدات اكبر فاكبر على الدوام (١) ، غريزة اخرى تعاكس الاولى وتعارضها ، فتنزع الى حل تلك الوحدات والى إرجاعها الى حالتها الاكثر البدائية ، اي الحالة اللاعضوية . الى جانب الغريزة الايروسية توجد اذن غريزة موت ؛ وفعلهما المتضافر او المتناحر يسمح بتفسير ظاهرات الحياة . لكن لم يكن من السهل اقامة البرهان على نشاط غريزة الموت تلك ، على فرض التسليم بوجودها . فتظاهرات الايروس صارخة وصاخبة بما فيه الكفاية . وبالمقابل ، كان يمكن التسليم بان غريزة الموت تعمل بصمت ، في قرارة الكائن الحي ، على انحلال هذا الاخير ، ولكن ذلك لم يكن يشكل بالطبع برهانا ؛ وتقدمنا خطوة اخرى الى الامام مع فكرة أن قسما من هذه الغريزة ينقلب على العالم الخارجي ويغدو ظاهرا للعيان في شكل دافع عدواني وهدام . على هذا النحو ، صارت غريزة الموت مكرهة على وضع نفسها في خدمة الايروس ؛ وعندئذ صار الفرد يبادر الى افناء شيء ما خارجي عنه ، حي او غير حي ، بدلا من إفناء شخصه بالذات . اما الموقف المعاكس ، اي وقف العدوان ضد الخارج ، فقد كان من المفروض ان يعزز الميل الى تدمير الذات ، وهو ميل دائم الفعل على كل الاحوال . وكان بوسعنا ، في الوقت نفسه ، ان نستنتج من هذه الأوالية النمطية أن كلا نوعي الغرائز نادرا ما

١ ـ لنلاحظ بهذه المناسبة مدى تعارض ميل الايروس الدائب الى التوسع مع الطبيعة العامة المحافظة جدا للغرائز . وهذا التعارض يلفت الانتباه ويمكن ان يقودنا الى طرح مشكلات جديدة .

يفعل فعله على حدة ـ بل ربما بالمرة ـ وانما يتمازج واحدهما بالآخر ، ويتلبس تمازجهما اشكالا بالغة التنوع بحيث تضيع علينا معالمهما . والسادية ، ذلك الدافع الغريزي المعروف منذ امد بعيد بصفته مركبا جزئيا من مركبات الجنسية ، تقدم لنا على هذا الاساس ضربا من هذا التمازج ، الفائق الغنى أصلا ، بين دافع الحب ودافع التدمير ؛ كذلك فان نقيض السادية ، اي المازوخية ، يقدم لنا تمازجا بين ذلك الميل الى التدمير ، الملتفت نحو الداخل ، وبين الجنسية . هكذا يغدو هذا الميل ، الذي يستحيل بصورة اخرى ادراكه ، محسوسا ومثيرا للانتباه .

لقد لاقت فرضية غريزة الموت او التدمير مقاومة حتى في اوساط مدرسة التحليل النفسي . واني لاعلم مدى انتشار النزعة الى عزو كل ما يتم اكتشافه من جوانب خطرة وحاقدة في الحب الى ثنائية قطبية أصلية موائمة على ما يزعم لطبيعته الخاصة . وفي البداية لم ادافع الا على سبيل التجريب عن التصورات المعروضة هنا ؛ لكن هذه التصورات ما لبثت بمر الزمن ان فرضت نفسها عليّ بقوة ما عاد يمكنني معها سلوك نهج آخر في التفكير . اقصد انها مثمرة ، من وجهة النظر النظرية ، اكثر من اي تصورات اخرى ، والى حد لا يقاس ؛ فمن دون ان تتجاهل الوقائع او تلوي رقبتها ، تأتينا بذلك التبسيط الذي ننشده في عملنا العلمي . انني اقر باننا راينا على الدوام في السادية والمازوخية تظاهرات ، مصبوغة بصبغة إيروسية قوية ، لغريزة التدمير الملتفتة نحو الخارج او نحو الداخل ؛ لكن ما عاد في وسعي ان افهم كيف يمكن لنا ان نبقى مغمضي العيون ازاء كلية حضور العدوان والتدمير المجردين من الطابع الايروسي ، وان نتهاون في منحهما المكانة التي يستأهلان في تأويل ظاهرات الحياة (وان يكن الظما الى التدمير ، المتجه الى الداخل ، لا يقع في شطره الاكبر تحت اي ادراك متميز حين

لا يكون مصبوغا بالايروسية ! . وانه لتحضرني هنا ذكرى مقاومتي الشخصية للتصور القائل بوجود غريزة تدمير لدى ظهوره الاول في الادب التحليلي النفسي ؛ ولشد ما استعصى عليه أن يشق طريقه الى نفسي ! ولئن أبدى غيري النفور عينه، وما يزال يبديه ، فان ذلك لا يفاجئني كثيرا . صحيح ان اولئك الذين يؤثرون حكايات الجن يصمّون آذانهم حين تحدثهم عن ميل الانسان الفطري الى «الاذيـة» ، والعدوان ، والتدمير ، وبالتالي الى القسوة والوحشية . افلم يجبل الله الانسان على صورة كماله ؟ ثم اننا لا نحب ان يذكرنا احد بمدى صعوبة التوفيق – بالرغم من التوكيدات المفخمة لـ «العلم المسيحي» – بين وجود الشر الذي لا مراء فيه وبين كلية القدرة وكلية الطيبة الالهيتين . ان **الشيطان** ما يزال خير ذريعة لتبرئة الله ؛ وهو يؤدي هنا نفس مهمة «التخفيف الاقتصادي» التي يجبر العالم الذي يسود فيه المثل الاعلى الآري الانسان اليهودي على ادائها. لكن هنا ايضا يمكننا ان نسائل الله عن وجود الشيطان وعن وجود الشر الذي يجسده على حد سواء . ونظرا الى هذه الإشكالات ، يخلق بنا ان نسدي النصح الى كل امرىء بأن ينحني بخشوع ، وعن علم ودراية ، أمام طبيعة الانسان الاخلاقية البعيدة الغور ؛ فذلك سيساعده على الفوز بالرضى العام ، وستغفر له بسبب ذلك خطايا كثيرة [1] .

---

1 – ان التماهي ، في شخصية ميفستوفيليس كما صورها غوته ، بين مبدأ الشر وغريزة التدمير مقنع للغاية :

كل ما يولد
يستأهل الفناء
... ...
فكل ما يسمى عادة

ان مصطلح الليبيدو يصلح من جديد للانطباق على تظاهرات الطاقة الايروسية تمييزا لها من طاقة غريزة المـوت [1] . ولا مناص من الاقرار بأننا لا نواجه الا المزيد من الصعوبة في ادراك الغريزة الاخيرة وتعرفها اذا ما ارتدت شكلا وحيدا ، شكل رسابة او فضالة اذا صح التعبير ، يمكن التكهن بوجودها خلف التظاهرات الايروسية ، وتفلت من ادراكنا تماما اذا لم يعد تمازجها بهذه التظاهرات ينم عنها . وفي السادية على وجه التحديد ، حيث تحول غريزة الموت لصالحها وجهة الدافع الايروسي مع اشباعها في الوقت نفسه الشهوة الجنسية ، نميز اجلى ما يكون التمييز ماهيتها وعلاقتها بإيروس . ولكن حين تتظاهر هذه الغريزة بلا كساء جنسي ، لا يسعنا أن نتجاهل ، حتى في السورة العشواء لهوس التدمير ، أن إرواء غليلها يقترن هنا ايضا بلذة نرجسية سافرة الى حد غير مألوف ، وذلك من حيث انها تظهر للأنا رغائبه القديمة في كلية القدرة

= بالخطيئة ، بالتدمير ، بكلمة واحدة ، بالشر
هو عنصري الذاتي .

لو ان الشيطان لا يسمي خصمه باسم القداسة او الخير ، وانما باسم قوة الخلق ، قوة مضاعفة الحياة ، التي تحوزها الطبيعة ، وبالتالي ايروس :

من الهواء ، من الماء ، كما من التراب
تنجس الف والف بذرة ،
واذا استثنيت حتى النار ، عنصري الاخير ،
فلن يتبقى لي من شيء أملكه ،

في اليبوسة ، في الرطوبة ، في الحر والقر !

1 – يمكننا لو شئنا صياغة تصورنا الحالي في ما يشبه هذه الصيغة : ان شطرا من الليبيدو يشارك في كل ظاهرة غريزية ، لكن ليس كل ما تنطوي عليه هذه الاخيرة هو ليبيدو .

والقوة وقد تحققت . اما حين يتم تخفيف حدة غريزة التدمير الموجهة ضد المواضيع وتلطيفها وترويضها ، ويجري كف هدفها ان جاز القول ، فالمفروض فيها أن تسمح للأنا بأن يلبي حاجاته الحيوية ويسيطر على الطبيعة . وما دمنا ، في الحقيقة ، قد لجأنا الى حجج نظرية حتى نقبل بوجودها ، فلا بد ان نسلم ايضا بانها ليست في منجى نهائي من كل اعتراض نظري ؛ لكنها تبدو لنا ، على كل حال ، مستوفية لشروط الوجود الواقعي في الوضع الراهن لمعلوماتنا ومعارفنا . ولا شك في ان الابحاث والتاويلات التي ستنجز مستقبلا ستأتينا بالبرهان القاطع .

سوف أتمسك اذن ، في كل ما سيلي ، بوجهة النظر التي تقول ان العدوانية تمثل استعدادا غريزيا بدائيا ومستقلا بذاته لدى الكائن البشري ، وسوف الح على واقع ان الحضارة تلاقي فيها اخطر معوقاتها . لقد راودنا اثناء هذه الدراسة ، ولهنيهة من الزمن ، ما يشبه الحدس بأن الحضارة سيرورة قائمة بذاتها وتجري فوق الانسانية ، ونحن ما نزال الى الان تحت سلطان ذلك الانطباع . لكننا نضيف القول الان بأن تلك السيرورة انما تعمل في خدمة الإيروس ، وتريد بهذه الصفة ان تجمع افرادا مفردين ، ثم اسرا ، ثم قبائل او شعوبا او امما ، في وحدة رحبة واسعة : الانسانية بالذات . لمَ كان ذلك ضرورة ؟ لسنا ندري شيئا ؛ وكل ما هنالك انه من صنيع الايروس . ان على تلك الكتل البشرية ان تتحد ليبيدياً فيما بينها ؛ اما الضرورة بحد ذاتها ، وفوائد العمل المشترك فغير كافية لاعطاء تلك الكتل التلاحم المرام ، اذ ان الدافع العدواني الطبيعي لدى الناس ، وعداوة الفرد للمجموع والمجموع للفرد يعارضان برنامج الحضارة هذا . وهذا الدافع العدواني هو السليل والممثل الرئيسي لغريزة الموت التي رأينا انها تعمل جنبا الى جنب مع الايروس وتقاسمه السيطرة على العالم . وابتداء من هنا لن يعود مدلول ارتقاء الحضارة غامضا في رأيي : فالمفروض فيه ان يعرض

لأنظارنا الصراع بين ايروس والموت ، بين غريزة الحياة وغريزة التدمير ، كما يدور في داخل النوع البشري . وهذا الصراع هو ، في حاصل الكلام ، المضمون الاساسي للحياة ولهذا ينبغي تحديد ذلك الارتقاء بهذه الصيغة المقتضبة : كفاح النوع البشري في سبيل الحياة (١) . وصراع الجبابرة هذا هو ما تريد مرضعاتنا تخفيف اواره بهتافهن : «يا لملحمة السماء !» (٢) .

---

١ — لمزيد من الدقة يمكننا بوجه الاحتمال ان نضيف : كما يفترض في ذلك الكفاح ان يعود ويتوسع انطلاقا من حدث معين لم يتم اكتشافه بعد .

٢ — في النص : «Eiapopeia Vom Himmel» ، وهو تعبير مقتبس من قصيدة هـ. هاينى المشهورة المعنونة باسم «المانيا» (النشيد الاول ، المقطع السابع) . فالشاعر يغادر باريس ، «مدينته العزيزة» ، ويؤوب الى المانيا في يوم حزين من ايام تشرين الثاني . وهناك يسترق السمع الى عازفة فتية على القيثار : «كانت تغني وادي الدموع الارضيسة حيث تتلاشى الافراح كافة ، وعالم الغيب حيث تطرب النفس المنعتقة وترتع في غبطة ابدية . كانت تنشد النشيد القديم ، نشيد العزوف والزهد ، «ملحمة السماء» ، الذي يهدهد به الشعب ، ذلك الإله الكبير ، متى ارتفع صوته بالشكاي...» .

«هامش الترجمة الفرنسية»

- ٧ -

لماذا لا يرفدنا اخوتنا الحيوانات ، والحالة هذه ، باي مشهد على كفاح تمديني مماثل ؟ اننا لا نفقه ، ويا للاسف ، في الامر شيئا . ومن المحتمل جدا ان تكون بعض الحيوانات ، كالنحل والنمل والأرَض ، قد كافحت على مدى آلاف القرون حتى تصل الى تلك المؤسسات الحكومية ، والى ذلك التوزيع للوظائف، والى ذلك التحديد للحرية الفردية ، والى كل ما يأسر اعجابنا عندها. لكن شعورنا الباطني باننا لن نعتبر انفسنا سعداء في اي واحدة من جمهوريات الحيوان تلك ، وفي إهاب اي واحد من الادوار الموزعة على رعاياها ، ان هو الا علامة مميزة لحالتنا الراهنة . وليس من المستبعد ان تكون أنواع حيوانية اخرى قد توصلت الى توازن بين مؤثرات الوسط والغرائز المصطرعة في داخلها ، فدخل بذلك تطورها في مرحلة هدوء . ومن الممكن ان تؤدي اندفاعة جديدة لليبيدو لدى الانسان البدائي الى إشعال فتيل اندفاعة مضادة جديدة للدافع الغريزي التدميري. والحق، ما اكثر الاسئلة التي تطرح نفسها هنا ، من دون ان تحظى بجواب بعد !

ثمة مشكلة اخرى تمسنا عن قرب : ما الوسائل التي تلجأ

اليها الحضارة لتكف العدوان وتنهى عنه ، ولتجرد هذا الخصم من قدرته على الأذية ، بل ربما كي تصفيه ؟ لقد سبقت لنا الاشارة الى بعض تلك الطرائق ، لكننا ما نزال نجهل ، كما هو ظاهر للعيان ، اهمها اطلاقا .

ان في وسعنا ان ندرسها في تاريخ تطور الفرد . فماذا يحدث فيه حتى يجرد رغبته في العدوان من اذيتها ؟ يحدث شيء غريب فعلا . شيء ما كان لنا ان نحزره ، ومع ذلك لم تكن بنا حاجة الى التوغل بعيدا كي نكتشفه. ان العدوان «يستدمج»، يستبطن ، ولكنه يُرد ايضا ، بصدق القول ، الى النقطة عينها التي انطلق منها: وبعبارة اخرى، ينقلب على **الانا** بالذات. وهناك يستعيده قسم من هذا **الانا** ، قسم لا يلبث بصفته «انا اعلى» ان يقف موقف المعارضة من القسم الآخر. وعندئذ، يدلل **الانا الاعلى** بصفته «ضميرا اخلاقيا» تجاه **الانا** على نفس العدوانية المتشددة التي كان سيحلو **للانا** تلبيتها ضد افراد غرباء . والتوتر الذي ينشأ بين **الانا** الاعلى الصارم وبين **الانا** الذي اخضعه لإمرته ، نطلق عليه اسم «الشعور الواعي بالذنب»؛ وهو يتجلى في شكل «حاجة الى القصاص» . الحضارة اذن تسيطر على الاندفاع العدواني الخطر لدى الفرد بإضعافها لهذا الاخير ، بتجريدها اياه من سلاحه ، وبوضعها اياه تحت مراقبة سلطة كامنة فيه ، شبيهة بالحامية التي توضع في مدينة تم فتحها .

ان المحلل النفسي يكوّن لنفسه عن نشوء الشعور بالذنب رايا يخالف ذاك الذي كوّنه عنه علماء النفس ؛ لكنه لا يستطيع هو الآخر ان يعلل بسهولة ذلك الشعور . ولو سأل سائل ، باديء ذي بدء ، كيف ينشأ الاحساس بذلك الشعور ، لجاءه جواب يتعذر دحضه : يشعر المرء بانه مذنب (المتدينون يقولون : بانه ارتكب خطيئة) اذا اتى امرا يقر بانه «شر» . ولا يعسر علينا عندئذ ان نلاحظ مدى هزال هذا الجواب . وقد يضيف المتطوع بالاجابة ، بعد قليل من التردد ، قوله : من الممكن حتى لذاك

الذي لم يات أمرا إدّاً ، ولكن الذي يقر بانه كان فقط قد عقد النية عليه ، ان يعتبر نفسه هو الآخر مذنبا . وعندئذ تطرح السؤال التالي : لماذا نعتبر في هذه الحال النية والتنفيذ متعادلين ؟ ان الحالتين كلتيهما تفترضان سلفا أن الشر قد تمت ادانته وانه قد صدر الحكم بضرورة اجتنابه . كيف يتم الوصول الى مثل هذا القرار ؟ ان من حقنا ان ننحي جانبا مبدأ قدرة اصلية ، طبيعية ان جاز القول ، على تمييز الخير من الشر . ففي كثير من الاحيان لا يكمن الشر البتة في ما هو ضار وخطر بالنسبة الى **الانا** ، بل على العكس ، في ما هو مشتهى ومستحب له وما يغدق عليه لذة . هنا يتجلى اذن تاثير خارجي برسم ما ينبغي ان يسمى خيرا وما ينبغي ان يسمى شرا . ولما كان الانسان لم يوجه الى هذا التمييز بشعوره الذاتي ، فلا بد له ، حتى يخضع لهذا التاثير الخارجي ، من سبب . ومن السهل اكتشاف هذا السبب في ضائقته وفي تبعيته المطلقة للغير ، وخير ما نستطيع أن نعرّفه به ان نقول انه حصر وقلق شديد ازاء سحب الحب. فان اتفق له ان أضاع حب الشخص الذي يرتهن امره به ، أضاع في الوقت نفسه حمايته من شتى أنواع الاخطار ، وكان الخطر الاعظم الذي يعرض نفسه له أن يبرهن له ذلك الشخص ذو القدرة الكلية على تفوقه وغلبته في شكل عقوبة . هكذا يكون الشر في أصله الاول هو ما تتعرض بسببه للتهديد بالحرمان من الحب ؛ وانما خوفا من مكايدة هذا الحرمان يتوجب علينا تحاشي اقتراف ذلك الشر . ومن هنا تتبين انه ليس ثمة من اهمية لكون الشر قد ارتكب او لكون النية قد عقدت على ارتكابه؛ ففي الحالة الاولى كما في الثانية لا ينبجس الخطر الا في اللحظة التي تكتشف فيها السلطة الامر ، وفي كلتا الحالتين لا مناص من ان يأتي مسلك هذه السلطة مماثلا .

يطلق على هذه الحالة اسم «الضمير المثقل» ، لكنها لا تستاهله بمعناه الحرفي ، لأن الشعور بالذنب في هذا الطور ما

هو سوى قلق ازاء فقدان الحب ، اي قلق اجتماعي . ولدى الطفل الصغير لا يمكن البتة ان يكون الامر غير ذلك ، ولكنه لدى الكثيرين من الراشدين لا يختلف ايضا ؛ في ما خلا ان المجتمع الانساني الكبير سيحل محل الاب او الوالدين . وهكذا لا يسمح هؤلاء الراشدون لانفسهم ، بوجه عام ، باقتراف الشر القمين بتامين لذة لهم الا اذا اطمانوا الى ان السلطة لن تدري به او لن يكون في وسعها ان تفعل شيئا حيالهم ؛ والخوف من افتضاح امرهم هو وحده الذي يسبب لهم القلق (١) . وعلى المجتمع الحالي ، في حاصل الكلام ، أن ياخذ باعتباره وضع الاشياء هذا .

يطرا تغير كبير من اللحظة التي يتم فيها استبطان السلطة بفضل ظهور **انا اعلى** . فعندئذ تسمو ظاهرات الضمير (الاخلاقي) الى مستوى مختلف ، ولا يجوز الكلام اصلا عن الضمير والشعور بالذنب الا متى طرا هذا التغير (٢) . واعتبارا من هذه اللحظة يسقط ايضا قلق الانسان من افتضاح امره ، ويمحي كليا الفرق بين اقتراف الشر وارادة الشر ، لانه لا يمكن لشيء ان يبقى مخفيا عن **الانا الاعلى** ، ولا حتى الافكار والخواطر. بيد ان خطورة **الموقف** الفعلية تكون قد اضمحلت بحكم ان السلطة الجديدة ، **الانا الاعلى** ، ينعدم لديها اي مبرر ، على ما نعتقد ، لإساءة معاملة **الانا** الذي تربطها به عروة وثقى . لكن تاثير نشاته ،

---

١ ـ لنتذكر قصة الموظف الصيني المشهور لروسو .

٢ ـ لئن لجانا في هذا العرض المجمل الى عزل ظاهرات تتحقق في الواقع من خلال تلبسها اشكالا وسيطة متعاقبة ، ولئن كانت المسالة لا تقتصر على وجود انا اعلى بل تطال ايضا قوامه النسبية ودائرة نفوذه ، فان كل ذهن نابه سيتفهم ذلك وسياخذه بعين الاعتبار . وكل ما قلناه حتى الان عن الضمير الاخلاقي وعن الذنب معروف جيدا ولا يكاد يماري فيه احد .

بصيغتها التي تسمح للماضي وللفائت بالبقاء على قيد الحياة فيه ، يتجلى في ان كل شيء قد لبث في واقع الامر على سابق عهده ، في الحالة البدائية . ويقـــوم **الانا الاعلى** بتعذيب **الانا** الخاطيء بواسطة احاسيس القلق والحصر عينهـــا ويترقب الفرص لكي يجعله ينال عقابه من العالم الخارجي .

في هذا الطور الثاني من التطور يتسم الضمير (الاخلاقـي) بميزة خاصة كانت مجهولة في الطور الاول ، وليس من اليسير تفسيرها بدورها . وبالفعل ، يبدي الضمير في طوره الثانـــي المزيد من الصرامة في سلوكه ، ويدلل على المزيد من الريبـــة والتشكك ، كلما اشتد الميل بصاحبه الى الورع والتقى؛ والمفارقة تكمن تحديدا في ان اولئك الذين سيدفع بهم ضميرهم الى قطع ابعد شوط على طريق القداسة هم هم الذين سيتهمون انفسهم في خاتمة المطاف بأنهم كبار الخطاة . وبذلك تجد الفضيلـــة نفسها وقد حرمت من قسم من المكافآت الموعودة بها ، لان **الانا** الطيّع والزاهد لا يتمتع بثقة مرشده ، وعبثا يسعى على مـــا يبدو الى الفوز بها . لكن هنا قد يحلو لمعترض ان يعترض علينا بالقول : هذه الاشكالات ، الست تتكلف اختلاقها ؟ وبالفعل ، ان الضمير المتشدد والمتيقظ هو بالضبط السمة المميـــزة للانسان الاخلاقي ، واذا اعتبر القديـــسون انفسهم خطـــاة ، فانهم لا يفعلون ذلك اعتباطا وبلا سبب ، ان اخذنا بعين الاعتبار التجارب والاغواءات التي يتعرضون لها على نطاق واسع لتلبية دوافعهم الغريزية . وثمة واقعة اخرى تتصل بهذا المضمار من علـــم الاخلاق الفائق الغنى بالمعضلات ، وتتمثل في ان العداوة ، اي «رفض» العالم الخارجي ، ترفع في **الانا الاعلى** قوة الضميـــر الاخلاقي الى درجة بالغة السمو؛ فما دام الحظ يبتسم للانسان، تمسك ضميره بأهداب الحلم والتسامح وغفر **الانا** الكثير مـــن الاشياء ؛ ولكن ما ان تحدق بالإنسان مصيبة حتى ينكفيء على ذاته ، ويقر بخطاياه ، ويعيد توكيد متطلبات ضميره ، ويفرض

على نفسه ضروبا من الحرمان ، ويعاقب ذاته بإلزامها بالتوبـــة والتكفير (١) . ولقد سلكت شعوب برمتها هذا الســـلوك عينه وما تزال الى اليوم تسلكه . ومن اليسير تفسير ذلك اذا رجعنـــا القهقرى الى الطور الطفلي البدائي للضمير ، ذلك الطور الذي لا يضمحل بعد استدماج الســلطة في **الانا الاعلى** ، وانما يستمـــر على العكس بجانب هذا الاخير ووراءه . فالقدر يغدو بديلا عن سلطة الابوين؛ فاذا ما نابتنا النوائب ، كان ذلك معناه اننا لم نعد نحظى بحب تلك السلطة الكلية القدرة . وحين نجد انفسنـــا مهددين على هذا النحو بفقدان الحب ، نعود الى الاذعان ثانيـــة للوالدين الممثلين **بالانا الاعلى** ، بينما نضرب صفحا عـــن ذلك اذا كانت السعادة حليفنا . ويتضح هذا بكامل الجلاء حين لا يرى الناس في القدر ، بالمعنى الديني الضيق ، سوى التعبير عـــن المشيئة الالهية . لقد عد شعب اسرائيل نفسه الابن الاثير للرب، وحين انزل **الاب** الكلي القدرة المصائب تلو المصائب بشعبـــه المختار ، لم يبادر هذا الاخير الى وضع ذلك الإيثار موضـــع التشكيك ، كما لم يساوره الشك ولو للحظة واحدة في القوة والعدالة الإلهيتين ، ولكنه انجب من ناحية اخرى الانبياء الذين راحوا يقرعونه تقريعا متواصلا على خطاياه ؛ واستخلص مـــن شعوره بالذنب القواعد الفائقة الصرامة لديانته التي كانت ديانة كهانة . ولنلاحظ ـ والامر يسترعي الانتباه فعلا ـ مدى اختلاف سلوك الانسان البدائي ! فحين تحل به مصيبة ، لا يحمّل نفسه

---

١ ـ هذا التعزيز للاخلاق بواسطة العداوة ، يعالجه مارك توين في قصة قصيرة ممتعة بعنوان «البطيخة الاولى التي سرقتها» بهذه البطيخة الاولى ليست بالصادفة ناضجة! . وقد أتيح لي ان استمتع الى مارك توين بنفسه يتلو تلك الاقصوصة ، وبعد ان نطق بعنوانها ، توقف وتساءل وكأنـــه داخله ريب : **هل كانت الاولى ؟** وهذا كان يغني عن كل شرح !

تبعة الخطأ ، وانما يلقيها على العكس على كاهل الصنم Fétiche الذي لم يف بالطبع بواجباته ؛ ثم ينهال عليه ضربا بدلا من معاقبة نفسه .

على هذا النحو تتبين اصلين للشعور بالذنب : أولهما القلق حيال السلطة ، وثانيهما ، وهو لاحق ، القلق ازاء **الانا الاعلى** . فالاول يرغم الانسان على العزوف عن تلبية دوافعه الغريزية . اما الثاني ، فنظرا الى استحالة اخفاء ديمومة الرغبات المحرمة عن **الانا الاعلى** ، فانه يدفع بالانسان فوق ذلك الى انزال العقاب بنفسه . وقد رأينا ايضا كيف يمكننا ان نفهم صرامة **الانا الاعلى**، اي اوامر الضمير . فهي لا تعدو ان تكون استمرارا لصرامة السلطة الخارجية التي اعفاها **الانا الاعلى** من وظائفها وناب منابها جزئيا . وهنا نستشف الصلة القائمة بين «العزوف عن الدوافع الغريزية» وبين الشعور بالذنب . فالعزوف هو في الاصل نتيجة القلق الذي توحي به السلطة الخارجية ؛ فالانسان يعزف عن اشباعات معينة حتى لا يخسر حب تلك السلطة . فاذا ما فعل ذلك يكون ، اذا جاز التعبير ، قد برأ ذمته حيالها ؛ ولا يعود يجوز بعد ذلك ان يبقى اثر من الشعور بالذنب . لكن الحال تختلف بالنسبة الى القلق ازاء **الانا الاعلى** . فالعزوف لا يأتي هذه المرة بالغوث الكافي ، لان الرغبة تبقى ولا يكون ثمة من سبيل لاخفاء وجودها عن **الانا الاعلى** . وهكذا يفلح شعور بالخطيئة في شق طريقه الى الوجود بالرغم مما تم من عزوف ؛ وهذا يشكل محذورا اقتصاديا خطيرا يتصل بدور **الانا الاعلى** ، او كما يمكن القول ايضا ، يتصل بنمط تكوين الضمير الاخلاقي. فمنذئذ لا يعود العزوف من الدوافع الغريزية يمارس اي تأثير تحريري فعلا ، ولا يعود الاستنكاف يكافأ بضمان المحافظة على الحب ، وتكون قد تمت مقايضة تعاسة خارجية متوعدة — خسارة حب السلطة الخارجية ، والقصاص الذي تنزله —

بتعاسة داخلية متواصلة ، اعني بها حالة التوتر الملازمة للشعور بالذنب .

ان هذه العلاقات لفي غاية التعقيد ولفي غاية الاهمية ايضا بحيث لن اتردد ، بالرغم من خطر التكرار ، في تناولها مجددا من وجهة نظر مغايرة . ان تعاقبها في الزمن لهو كالتالي اذن : بادىء ذي بدء العزوف عن الدافع الغريزي ، نتيجة للقلق من عدوان السلطة الخارجية — وهو قلق يقوم في الحقيقة على اساس الخوف من فقدان الحب لان الحب يحمي من ذلك العدوان الذي يتمثل في العقاب ؛ وبعد ذلك توطيد السلطة الداخلية ، والعزوف بنتيجة القلق حيال هذه الاخيرة ، وهو قلق اخلاقي . وفي الحالة الثانية : يتكافأ العمل السيء والنية السيئة ، فيكون الشعور بالذنب والحاجة الى القصاص . والعدوان عن طريق الضمير استمرار للعدوان عن طريق السلطة . والى هنا كان الوضوح الفعلي حليفنا ، لكن كيف السبيل الى افساح مكان في هذه اللوحة العامة لتعزيز الضمير الاخلاقي بواسطة التعاسة (هذا العزوف المفروض من الخارج) ، او لصرامة هذا الضمير وتشدده الخارق للمألوف لدى خير الكائنات واطوعها ؟ لقد سبق ان فسرنا هاتين الخاصتين الاخلاقيتين ، لكن يبقى قائما في اغلب الظن الانطباع بان هذه التفسيرات لم تسلط ضوءا كاملا عليهما ، بل تركت بعض الوقائع الاساسية على غموضها . هنا يتفسح المجال اخيرا لادخال تصور خاص بالتحليل النفسي ، وغريب كل الغربة عن الفكر الانساني التقليدي . تصور من شأنه ان يفهمنا لماذا كان من المحتم ان يبدو لنا هذا الموضوع بالغ التعقيد وشديد الكتامة ؛ ومؤدى هذا التصور كالآتي : في البدء يكون الضمير او بعبارة ادق : القلق الذي سينقلب فيما بعد الى ضمير) هو في الواقع علة العزوف عن الدوافع الغريزية ، لكن لا تلبث العلاقة في زمن لاحق ان تنعكس . فكل عزوف عن الدوافع الغريزية يغدو عندئذ مصدر طاقة بالنسبة الى الضمير،

ثم لا يلبث كل **عزوف** جديد ان يزيد بدوره من شدة صرامة الضمير وعدم تساهله ؛ ولو كان في مقدورنا التوفيق على نحو افضل بين هذه المفاهيم وبين تاريخ تطور الضمير ، على حد ما هو معروف لدينا ، لملنا الى الاخذ بالاطروحة الغريبة التالية : ان الضمير هو نتيجة **العزوف** عن الدوافع الغريزية . او ان هذا العزوف ، المفروض علينا من **الخارج** ، يولد الضمير الذي يقتضي بدوره عزوفا جديدا .

بالاجمال ، ان التناقض بين هذه الاطروحة وبين اقتراحنا السابق بصدد منشأ الضمير ليس حادا ، وثمة سبيل الى تخفيف حدته بقدر اكبر ايضا . وتسهيلا لعرضنا هذا ، لنأخذ مثال غريزة العدوان ، ولنسلم لهنيهة بأن المطلوب هنا ايضا العزوف عن العدوان . وبديهي انه من الواجب ان نعتبر هذا الافتراض مؤقتا . ان التأثير الذي يمارسه هذا **العزوف** على الضمير هو من القوة بحيث ان كل جزء من العدوانية تستنكف من تلبيته تتم استعادته من قبل **الانا الاعلى** ، فيزيد في حدة عدوانيته الذاتية (ضد **الانا**) . وهذا الافتراض لا يتفق حسن الاتفاق مع الافتراض الاخر القائل بأن عدوانية الضمير الاولية هي رسابة من صرامة السلطة الخارجية ، وانه لا دخل لها بالتالي بظاهرة العزوف . لكن في وسعنا التخلص من هذا التضاد اذا اعتبرنا ان ثمة مصدرا آخر لتلك البنية العدوانية الاولى **للانا الاعلى** ؛ فسلمنا بأن عدوانية واسعة قد نمت وتطورت ـ ولا بد ـ لدى الطفل ضد السلطة التي كانت تحظر عليه التلبيات الاولى والتلبيات الاهم في آن معا ؛ علما بأنه ليس ثمة من اهمية تذكر لنوع الدوافع الغريزية التي تحظر هذه السلطة تحظيرا صريحا اطلاق العنان لها . لقد كان على الطفل ان يعزف من تلبية تلك العدوانية الثأرية . وانما توسلا الى التغلب على وضع فائق الصعوبة من وجهة النظر الاقتصادية يلجأ الى آواليات التماهي المعروفة ، ويأخذ او يقيم في داخله تلك السلطة

التي لا تقع تحت لمس والتي تغدو عندئذ هي **الانا الاعلى** . ويستحوذ هذا الاخير عندئذ على كل العدوانية التي كان الطفل كطفل يفضل ان تتاح له القدرة على ممارستها ضد السلطة نفسها . اما **انا** الطفل فلا مندوحة امامه من التكيف مع الدور المحزن للسلطة المنحط شأنها على ذلك النحو ـ اي سلطة الآب. وكما يحدث في غالب الاحيان ، يعكس الموقف : «لو كنت انا بابا وانت الطفل ، فلشد ما كنت سأسيء معاملتك !» . ان العلاقة بين **الانا الاعلى** وبين **الانا** هي نسخة طبق الاصل ، ولكن معكوسة بفعل تلك الرغبة ، للعلاقات التي قامت فعلا فيما سلف بين **الانا** غير المنقسم بعد وبين موضوع خارجي . وهذا امر يكاد ان يكون نمطيا. لكن الفارق الجوهري يكمن في ان التشدد الاصلي من قبل **الانا الاعلى** ليس البتة ، او ليس بمثل هذا القدر ، هو ذاك الذي ذقنا مرارته على يديه ، او الذي جرت العادة على عزوه اليه دون غيره ، وانما هو عدوانيتنا الذاتية وقد انقلبت ضد ذلك **الانا الاعلى** . واذا طابقت هذه النظرة الوقائع ، حق لنا فعلا عندئذ ان نزعم ان الضمير يتأتى في الاصل من قمع عدوان ، ثم تعززه فيما بعد اشكال جديدة من قمع مماثل .

لكن اي التصورين في هذه الحال هو الاصوب ؟ اهو القديم الذي كان يبدو لنا ، من وجهة نظر المنشأ والتكوين ، غير قابل للتفنيد ، أم هو الجديد الذي يتمم النظرية ويجعلها تتمائل الى الكمال على نحو ملائم للغاية ؟ بديهي ان التصورين كليهما لهما ما يبررهما ، وهذا ما تشهد عليه ايضا الملاحظة المباشرة ؛ وهما لا يتعارضان فيما بينهما ، بل انهما يلتقيان في نقطة واحدة ؛ لان عدوانية الطفل الانتقامية ستتخذ مقياسا لها ايضا العدوان القصاصي الذي يتوقع الطفل ان يحل به من جانب الاب . بيد ان التجربة تعلمنا ان صرامة **الانا الاعلى** الذي يكونه طفل من

الاطفال لا تعكس البتة صرامة المعاملات التي قاسى منها (١) . فالاولى تبدو مستقلة عن الثانية ، على اعتبار ان الطفل الذي أنشىء على اللين والرقة اللامتناهيين يمكن ان يكوّن مع ذلك ضميرا أخلاقيا بالغ التشدد . الا اننا نخطىء لو اردنا ان نغالي بذلك الاستقلال ، لانه لا يشق علينا البتة ان نقتنع بأن صرامة التربية تمارس بدورها تأثيرا قويا على تشكيل **الأنا الاعلى** الطفلي . وبذلك نصل الى الاستنتاج بأن عوامل تكوينية فطرية ، ومؤثرات البيئة والوسط المحيط الواقعي » تساهم في ذلك التشكيل وفي نشوء الضمير . وليس في هذه الواقعة ما يبعث على الاستغراب ؛ بل انها تمثل على العكس الشرط الاتيولوجي(٢) العام لجميع السيرورات التي من هذا القبيل (٣) .

---

١ ـ كما بينت ذلك بسداد ميلاني كلاين ومؤلفون انكليز آخرون .

٢ ـ الاتيولوجيا : علم الاسباب ؛ وتخصيصا علم اسباب الامراض. «م»

٣ ـ ابرز ف. الكسندر ، في مؤلفه المعنون باسم « التحليل النفسي للشخصية الكاملة » (١٩٢٧) ، بسداد كبير النمطين الرئيسيين للمناهج التربوية المسببة للامراض : الصرامة المشتطة والميل الى تدليل الطفل . ولاكد دراسته صحة دراسة ايخورن عن «الطفولة المهجورة» . فالاب «الضعيف والمتسامح الى حد مبالغ فيه» سيتيح للطفل فرصة لكي يكوّن لنفسه أنا اعلى مفرط الصرامة ، لان مثل هذا الطفل ، الواقع تحت تأثير الحب الذي هو موضوعه ، لا يجد امامه من منفذ غير ان يقلب عدوانه نحو الداخل . اما لدى الطفل المهجور ، المنشأ بغير حب ، فان التوتر بين الانا والانا الاعلى يسقط ، وقد يتجه عدوانه برمته نحو الخارج . اذا صرفنا النظر اذن عن عامل جبلي فطري ، فمن حقنا ان نقول ان صرامة الضمير تتأتى من الفعل المتضافر لتأثيرين حيويين اثنين : اولا تأثير الحرمان من الاشباعات الغريزية ، ذلك الحرمان الذي يطلق للعدوانية عنانها ؛ وثانيا تأثير تجربة الحب التي تقلب هذا العدوان الى الداخل وتحوله الى الانا الاعلى .

يمكننا ان نقول ، فضلا عن ذلك ، ان الطفل اذا رد بعدوانية مشددة وبصرامة مناظرة من جانب **الأنا الاعلى** على الحرمانات الغريزية الكبيرة الاولى ، فانه يكرر بذلك رد فعل ذا طبيعة سلالية (١) . وبالفعل ، ان رد فعله لا يعود يجد تبريره في الظروف الراهنة ، كما كان شأنه بالمقابل في الازمنة ما قبل التاريخية حين كان الطفل يواجه ابا رهيبا بكل تأكيد ، ابا كانت الاسباب جميعا تدعو الى عزو عدوانية مشتطة اليه . اذن فالاختلافات بين كلا التصورين عن تكوين الضمير تخف بقدر اكبر ايضا في حال الانتقال من تاريخ تطور الفرد الى تاريخ تطور النوع . لكن هنا يبرز فارق جديد وهام بين هاتين السيرورتين . فنحن لا نستطيع ان ننفض ايدينا من تصورنا عن اصل الشعور بالذنب ، ذلك الشعور الناجم من عقدة اوديب والمكتسب منذ يوم مصرع الاب على ايدي الاخوة المتحالفين ضده . فالعدوان لم يقمع يومئذ ، بل وقع فعلا ـ هذا العدوان ذاته الذي يفترض ان يكون قمعه لدى الطفل هو مصدر الشعور بالخطأ . وعليه ، لن أفاجأ لو هتف هنا قارىء مغتاظ : « اذن يستوي ان يصرع الابن اباه او الا يصرعه ؛ ففي الاحوال جميعا «سيصاب» بالشعور بالذنب ! ومن المباح للمرء ان تراوده هنا بالفعل بعض الشكوك . فإما انه غير صحيح ان ذلك الشعور ينجم عن العدوان المقموع ، وإما ان كل تلك القصة عن مقتل الاب قصة ملفقة ؛ وعليه لا يكون ابناء البشر البدائيين قد احترفوا قتل آبائهم مثلما لم يأخذ الابناء المعاصرون بهذه العادة . ثم على فرض ان تلك القصة لم تكن ملفقة ، وعلى فرض انها

---

١ ـ نسبة الى **Phylogénie** : مبحث تكون السلالات وتطور النوع بالتعارض مع مبحث تطور الفرد **Ontogénie** «م» .

واقعة تاريخية محتملة التصديق ، فلا مفر من التسليم عندئذ بقيام حالة يكون قد حدث فيها ما يتوقعه الناس جميعا ، اي حالة يشعر فيها المرء بانه اقترف بالفعل شيئا لا يستطيع أن يبرىء نفسه من ارتكابه . وما يزال التحليل النفسي مدينا لنا بتفسير لهذه الحالة ، التي تتكرر بالاصل يوميا» .

هذا شيء مؤكد ، والمسالة تستاهل العودة اليها مجدّدا . ومع ذلك ؛ فان السر الذي يبقى قائما ليس جد عظيم . فلئن ساور المرء شعور بالذنب بعد اقترافه الشر ولاقترافه اياه ، فمن الانسب ان يسمى بـ «تبكيت الضمير» . ويتجم التبكيت عن فعل اليم ، ويفترض بالطبع وجود ضمير ، واستعدادا مسبقا للاحساس بالخطأ حتى قبل ارتكاب ذلك الفعل . وعليه ، لن يكون مثل هذا التبكيت ذا نفع لنا في الوصول الى اصل الضمير والشعور بالذنب بوجه عام . ومن المألوف ، في هذه الحالات اليومية ، ان تفلح حاجة ذات طبيعة غريزية في اشباع نفسها رغما عن الضمير الذي لقوته هو الآخر حدود ، وان يعود الميزان الاولي للقوى المتواجهة الى سابق توازنه بعد ذلك بفضل ما يطرا من وهن طبيعي على الحاجة بعد إرواء غليلها . يفعل التحليل النفسي اذن خيرا باستبعاده من المناقشة حالة الشعور بالذنب الناجمة من التبكيت ، مهما تواترت ومهما تكن عظيمة اهميتها العملية .

لكن اذا كان الشعور الانساني بالذنب يرجع في اصله الى مصرع الاب البدائي ، فهذه الحالة هي فعلا حالة «تبكيت» ؛ وعندئذ ينتفي وجود اسبقية الضمير والشعور بالذنب على الفعل الذي نحن بصدده . فما كان اذن اصل التبكيت ؟ بديهي ان هذه الحالة يفترض فيها ان تفك لنا لغز الشعور بالذنب وأن تضع حدا لارتباكنا . وهذا بالفعل ما ينتج عنها في رأيي . لقد كان ذلك التبكيت نتيجة الازدواجية البدائية للمشاعر تجاه الاب : فقد كان الابناء يبغضونه ، ولكنهم كانوا يحبونه ايضا . ولما

ارتوى غليل الحقد نتيجة للعدوان ، عاود الحب ظهوره في التبكيت المرتبط بالجريمة ، وانجب **الأنا الاعلى** بفعل التماهي بالاب ، وقلده الحق والسلطان اللذين كان يحوزهما هذا الاخير في معاقبة فعل العدوان المقترف بحق شخصه ، ثم وضع اخيرا قيودا للحؤول دون تكرره . ولما كانت العدوانية ضد الاب تعاود الاضطرام على الدوام في صدور الاجيال التالية ، فقد لبث الشعور بالذنب قائما هو الآخر ، وعزز مواقعه عن طريق تحويله الى **الأنا الاعلى** طاقة كل عدوان جديد مقموع . هانحنذا قد انتهينا ، على ما اعتقد ، الى وضوح كامل بصدد نقطتين : مساهمة الحب في نشوء الضمير ، والضرورة المحتمة للشعور بالذنب . صحيح اذن أن واقعة قتل الاب ، او الاستنكاف عن قتله ، ليست بالفاصلة ؛ فمن المحتم في كلتا الحالتين أن يشعر المرء بالذنب ، لأن هذا الشعور هو التعبير عن صراع الازدواجية، عن النزاع الابدي بين الإيروس وغريزة التدمير او الموت . لقد اشتعل فتيل هذا الصراع من اللحظة التي فرضت فيها على بني الانسان مهمة التعايش المشترك . وما بقي الشكل الوحيد لهذه الحياة المشتركة هو شكل الاسرة ، فقد كان من المحتم ان يتجلى هذا الصراع في عقدة اوديب ، فيؤسس الضمير ، ويولد اول شعور بالذنب . وحين تنزع الجماعة البشرية الى التوسع ، يبقى هذا الصراع قائما من خلال تلبسه اشكالا مرتهنة بالماضي ، ويضطرم اوارا ، ويؤدي الى تزايد في حدة ذلك الشعور الاول. وبما ان الحضارة تسلس قيادها لاندفاعة ايروسية باطنية ترمي الى توحيد البشر في كتلة واحدة ترص صفوفها وشائج وروابط وثيقة ، فانها لا تستطيع وصولا الى ذلك الا بوسيلة واحدة ، وذلك بتعزيزها المتواصل للشعور بالذنب . وما بدأ بالاب يكتمل بالجمهور . فلئن تكن الحضارة هي الطريق الذي لا غنى عنه للارتقاء من الاسرة الى البشرية ، فان ذلك التعزيز يكون عندئذ مرتبطا ارتباطا وثيقا بمسارها ، من حيث انه نتيجة لصراع

الازدواجية الذي نولد فيه وعليه ، وللخصومة السرمدية بين الحب والرغبة في الموت . ولعل توتر ذلك الشعور بالذنب سيبلغ ذات يوم ، بفضل الحضارة ، مستوى شاهق الارتفاع فلا يعود في مكنة الفرد ان يطيقه الا ببالغ الصعوبة . وهنا تخطر ببالنا اللعنة المهيبة التي استمطرها الشاعر العظيم على «القوى السماوية» :

انك لترمين بنا في مجرى الحياة ؛
تحكمين على الشقي بالإثم .
ثم تتركينه لعذابه ،
لانه انما على هذه الارض
يتم التكفير عن كل خطيئة (١) .

ومن المباح لنا بكل تأكيد ان نطلق تنهدة تحسر حين نلاحظ انه قد قيض لبعض البشر ان يستشفوا بالفعل ، بلا عناء ، أعمق المعارف من دوامة مشاعرهم الذاتية ، بينما يترتب علينا نحن ، حتى نصل الى ذلك ، ان نشق طريقنا بتلمس دائب ، متخبطين في اقسى ضروب الشك والحيرة

---

١ ـ غوته : «اناشيد عازف القيثارة» ، في «فلهلم مايستر» .

- ٨ -

في ختام رحلة كهذه ، يتوجب على المؤلف ان يعتذر عن انه لم يكن ذلك الدليل الأريب ولم يعرف كيف يتحاشى وعر المسالك وعسر المنعطفات . ولا يداخلني ريب في انه كان يمكن تسيير دفة الامور على نحو افضل . ولهذا سأحاول ، ولو بعد فوات الاوان ، ان أعوض جزئياً عن تلك النواقص والشوائب .

باديء ذي بدء ، أحدس بأنني اعطيت القراء انطباعاً بأن تحليلاتي بصدد الشعور بالذنب تتخطى اطار الدراسة ، وتشغل حيزاً اوسع مما ينبغي ، وتنبذ الى الخلف الجوانب الاخرى للمشكلة ، تلك الجوانب التي لا تصلها على الدوام بتحليلاتي صلة . ولئن انعكس أثر ذلك على مبحثنا بلا مراء ؛ فلقد كان قصدنا رغم كل شيء أن نصور الشعور بالذنب على انه المشكلة الرئيسية لتطور الحضارة ، وأن نبين ، فضلاً عن ذلك ؛ لماذا يتوجب دفع فاتورة تقدم هذه الاخيرة بنقصان في السعادة ناجم من تعزيز ذلك الشعور (١) . وهذه الاطروحة هي نتيجة

---

١ ـ «هكذا يجعل الضمير منا جميعاً جبناء» ، شكسبير ، مونولوج =

دراستنا وخاتمتها ؛ ولئن كان ما يزال لها وقع مستغرب ، فمرد ذلك في اغلب الظن الى العلاقة البالغة الخصوصية ـ وغير المفهومة قطعا ـ القائمة بين الشعور بالذنب وبين وعينا . ففي الحالات العادية من التبكيت ، وهي التي تبدو لنا طبيعية وسوية ، يفرض ذلك الشعور بالذنب نفسه بجلاء ووضوح على وعينا ؛ أفليس من عادتنا أن نستخدم بالالمانية بدلا من عبارة «الشعور بالذنب» عبارة «الوعي بالذنب» ؟ ان دراسة الامراض العصابية ، التي تفتح لنا أرحب الآفاق لفهم الحالة السوية ، تميط لنا اللثام عن مواقف حافلة بالتناقضات . وفي واحد من تلك الأمراض ، العصاب الوسواسي ، يفرض الشعور بالذنب نفسه فرضا عنيفا على الوعي ، ويهيمن على الجدول السريري وعلى حياة المريض على حد سواء ، ولا يكاد يدع شيئا تقوم له قائمة بجانبه . لكن في معظم حالات العصاب وأشكاله الاخرى ،

= «عاملت» .

ان اخفاء الدور الذي ستلعبه الجنسية في حياة الشبان عن هؤلاء الشبان انفسهم ليس الغلطة الوحيدة التي يمكن عزوها الى التربية المعاصرة . فمن اخطاء هذه التربية ايضا انها لا تحضرهم ولا تهيئهم للعدوانية المقدر عليهم ان يكونوا موضوعها . فهي اذ تترك الشبيبة تستبق الحياة بمثل ذلك التوجيه السيكولوجي الخاطىء ، تسلك سلوك من يرتئي تجهيز الناس لرحلة قطبية بملابس صيفية وبخرائط للبحيرات الإيطالية . وجلي للعيان انها بذلك تسيء استغلال التعاليم الاخلاقية . فما كانت صرامة هذه التعاليم لتكون على ذلك القدر من الضرر والاذية لو قالت الحضارة : «هكذا يجب ان يكون الناس حتى يحظوا بالسعادة ويسعدوا الآخرين ؛ ولكن ينبغي التحسب لواقع انهم ليسوا كذلك . على انه ، بدلا من ذلك ، يتدخل في ذهن المراهق ان سائر الناس يمتثلون لتلك التعاليم ، وانهم جميعا بالتالي فاضلون .. واذا كان هذا ما يلقن ، فانما تبريرا لمطالبته بأن يغدو هو الآخر فاضلا» .

يبقى الشعور بالذنب غائبا تماما عن الوعي ، من دون ان تتضاءل مع ذلك اهمية مفاعيله . ان المرضى لا يصدقوننا حين نعزو اليهم شعورا بالذنب «لاواعيا» . وحتى نجعلهم يفهموننا ، ولو نصف فهم ، نحدثهم عندئذ عن حاجة لاواعية الى القصاص يتجلى فيها ذلك الشعور . لكن لا يجوز لنا ان نغالي في تقدير العلاقات القائمة بين الشعور بالذنب وبين شكل معين من العصاب ؛ وهذا لاننا نصادف ، في العصاب الوسواسي ايضا ، انماطا من المرضى لا يعون شعورهم بالذنب ، او لا يحسون به على انه منغص مؤلم ، او على انه ضرب من الحصر ، الا في اللحظة التي يعيقهم فيها عائق عن تنفيذ بعض الافعال . ولا ريب في ان المفروض بنا هو ان نتوصل الى فهم هذه الامور كافة ؛ لكننا في الواقع لم نصل الى ذلك بعد . ولعله يتوجب هنا ان نقابل بالترحاب الملاحظة التي تقول ان الشعور بالذنب ليس في حقيقته سوى متغيرة موضعية من الحصر ، وانه يتطابق مطلق التطابق في اطواره اللاحقة مع الحصر حيال الأنا الأعلى . وبالفعل ، نلاحظ فيما يتعلق بالحصر انه ينطوي ، قياسا الى الوعي ، على التغيرات المدهشة عينها . وهو يختفي ، على كل حال ، وراء الأعراض المرضية كافة ؛ لكنه يستأثر تارة بصخب بكامل حقل الوعي ، ويحتجب تارة اخرى احتجابا كاملا نجد انفسنا مكرهين معه على الحديث عن حصر لاواع ـ أو عن امكانية حصر اذا تمسكنا بتصور سيكولوجي أنقى واصفى عن الضمير الاخلاقي ، على اعتبار ان الحصر ليس في بادىء الامر سوى احساس . من هنا نفهم بسهولة لماذا لا يحظى الشعور بالذنب ، المتولد عن الحضارة ، بالاعتراف به بصفته تلك ، ولا يبقى الى حد كبير لاواعيا او لماذا يتجلى في صورة تنغيص وعدم رضى يعزيان عادة الى بواعث اخرى . بل ان الاديان لم تتجاهل قط دوره في الحضارة . فهي تطلق عليه اسم «الخطيئة» ، بل

العدوان ـ وهذا ما لم ابرزه كافي الإبراز في موضع آخر (١) ـ انها تحور منه الانسانية . وقد امكننا ان نستنتج ، من الطريقة التي تنال بها المسيحية ذلك الخلاص بواسطة تضحية فرد واحد اخذ على عاتقه خطيئة الجميع ، ما المناسبة الاولى التي تم فيها اكتساب ذلك الشعور بالخطيئة الاصلية الذي معه بدات الحضارة (٢) . ولن يكون من غير المجدي ، وان لم تترتب على ذلك اهمية كبرى ، ان نحدد بدقة مدلول بعض المصطلحات مثل: **الانا الاعلى** ، الضمير الاخلاقي ، الشعور بالذنب ، الحاجة الى القصاص ، التبكيت ، وهي مصطلحات نتهاون في استخدامها ، بل نسرف في التهاون حين نستخدم بعضها بالنيابة عن بعضها الآخر . فهي جميعها ترجع الى موقف واحد ، ولكنها تختص بوجوه مختلفة منه .

ان **الانا الاعلى** سلطة جرى اكتشافها على ايدينا ، والضمير وظيفة نعزوها اليه بين جملة وظائف اخرى ، وقوامها مراقبة افعال **الانا** ونياته ومحاكمتها ، وممارسة وظيفة الرقابة . والشعور بالذنب (قسوة **الانا الاعلى**) هو عينه اذن صرامة الضمير الاخلاقي ؛ انه الادراك ، المنسوب الى **الانا** ، للمراقبة التي يجد هذا **الانا** نفسه موضوعا لها . وهو يقيس درجة التوتر بين نوازع **الانا** ومتطلبات **الانا الاعلى** ؛ اما الحصر حيال هذه السلطة النقدية ، الكامن في اساس كل تلك العلاقة والمولد للحاجة الى القصاص ، فهو تظاهرة لدافع غريزي من دوافع **الانا** بعد ان يضحي مازوخيا تحت تاثير **الانا الاعلى** السادي ؛ وبعبارة اخرى ، يستخدم الاول ـ اي **الانا** ـ جزءا من دافعه الغريزي الذاتي الى التدمير الداخلي بغرض تثبيت إيروسي على

١ ـ الحج هنا الى «مستقبل وهم» .
٢ ـ «الطوطم والتابو» ، ١٩١٢ .

الانا الاعلى . ولا يجوز الكلام عن ضمير اخلاقي قبل ملاحظة وجود **انا اعلى** ؛ اما فيما يتعلق بالشعور بالذنب فلا مناص من التسليم بانه يوجد قبل **الانا الاعلى** ، وبالتالي قبل الضمير الاخلاقي ايضا . وهو في هذه الحال التعبير المباشر عن الخوف حيال السلطة الخارجية ، الاعتراف بالتوتر بين **الانا** وبين هذه الاخيرة ، المشتق المباشر للنزاع الذي يقوم بين الحاجة الى حب تلك السلطة وبين الحاح الاشباعات الغريزية التي عن كفها تنشا العدوانية . وتداخل هذين المستويين للشعور بالذنب ـ الناجم عن الخوف من السلطة الخارجية ومن السلطة الداخلية ـ قد عسّر علينا فهم العديد من علاقات الضمير . وتعبير «التبكيت» يشير في مجمله الى رد فعل **الانا** في حالة محددة من حالات الشعور بالذنب ؛ وفيه يندرج كل موكب الاحساسات شبه البكر الناجمة عن الحصر ، نابضه الخفي ، والعاملة من ورائه . انه هو نفسه قصاص ويمكن ان يتضمن الحاجة الى القصاص ؛ ومن ثم فانه قد يكون هو ذاته اقدم من الضمير الاخلاقي .

ولن تاتي ضررا لو استعرضنا مرة اخرى التناقضات التي ضللت لهنيهة من الزمن أبحاثنا وحادت بها عن طريقها . فتارة كان المفروض بالشعور بالذنب ان يكون عاقبة عدوانات غير متحققة ، وطورا كان المفروض فيه ، على العكس ، ان ينجم عن عدوان متحقق ، وذلك وفقا لاصله التاريخي المتمثل في مصرع الاب . وقد وجدنا على كل حال مخرجا لهذا الإشكال . فإقامة السلطة الداخلية : سلطة **الانا الاعلى** ، قد غيرت في الواقع الموقف تغييرا جوهريا . ففي السالف كان الشعور بالذنب والندم يتطابقان ، وقد لاحظنا عندئذ انه ينبغي ان تخصص رد الفعل الذي يعقب التنفيذ الفعلي للعدوان باسم التبكيت . وفي مرحلة تالية ، وبحكم كلية علم **الانا الاعلى** ؛ اضمحلت قيمة التمييز بين العدوان بالنية والعدوان المتحقق . وفي شروط كهذه كان الجرم الذي لم يتعد نطاق القصد والنية قمينا ـ وقد

ايد صحة ذلك التحليل النفسي ـ بتوليد شعور بالذنب **مماثل** لذاك الذي يتولد عن فعل عنف فعلي ، كما يعرف ذلك كل انسان . وبعد هذا التعديل وقبله على حد سواء ، بقي النزاع الناشىء عن ازدواجية الدوافع الغريزية البدائية يطبع الموقف السيكولوجي بالطابع ذاته . وهنا كان يمكن ان يشتد بنا الاغراء بالبحث في ذلك المنحى عن حل اللغز الذي يطرحه التنوع الشديد في العلاقات بين الشعور بالذنب وحالة الوعي . فالشعور بالذنب ، الناجم عن تبكيت الفعل القبيح المرتكب ، يفترض فيه أن يكون على الدوام واعيا ؛ اما اذا نجم عن ملاحظة وجود حفزة شريرة فيمكن ان يبقى لاواعيا . لكن الامور ليست بمثل هذه البساطة ، ويتدخل هنا العصاب الوسواسي ليدحض ذلك دحضا قاطعا . اما التناقض الثاني فهو التالي : من جهة كنا نتصور ان الطاقة العدوانية المنسوبة الى **الأنا الاعلى** ليست سوى استمرار للطاقة البدائية للسلطة الخارجية ، وانها تحفظها على هذا النحو في حياتنا النفسية ؛ ومن الجهة الثانية ، وطبقا لتصور مغاير ، كان بيت القصيد بالاحرى عدوانيتنا الخاصة ، العدوانية التي كنا نوجهها ضد تلك السلطة الكافة المزعومة والتي ما أمكن لنا استعمالها . وتبدو النظرية الاولى اكثر انسجاما مع التاريخ ، والثانية اكثر انسجاما مع نظرية الشعور بالذنب . وقد قادنا امعان التفكير الى ان نغفل، ربما الى اكثر من الحد المطلوب، ذلك التناقض غير القابل للاختزال في الظاهر ؛ وكانت الواقعة الاساسية والعامة التي بقيت قائمة هي تلك التي تتعلق بوجود عدوان متقلب شطر الداخل . وفي الواقع ، تتيح لنا الملاحظة السريرية بدورها ان تعزو العدوان المنسوب الى **الأنا الاعلى** الى مصدرين مختلفين ، يمكن لاي منهما في بعض حالات خاصة ان يضطلع بالتاثير الرئيسي ، ولكنهما بوجه عام يفعلان فعلهما متضافرين .

لقد آن الاوان ، على ما يخيل الي ، للأخذ جديا بناصر تصور

كنت قد اقترحته قبل قليل بصفة مؤقتة . ففي الادب التحليلي النفسي الاحدث عهدا يبرز ولع بتلك النظرية التي تقول ان كل ضرب من الحرمان ، كل إعاقة لاشباع غريزي، يؤدي ويمكن ان يؤدي الى تفاقم في حدة الشعور بالذنب [١] . واعتقد ، من جهتي ، ان الاشكالات النظرية تتقلص تقلصا لا يستهان به لو قصرنا هذا المبدأ على الدوافع الغريزية **العدوانية** وحدها، وقليلة هي الحجج التي يمكن العثور عليها لدحض هذه الفرضية . اذ كيف نفسر دينامياً واقتصاديا حدوث تعزيز للشعور بالذنب محل مطلب إيروسي غير مشبع وعوضا عنه ؟ ان ذلك لا يبدو لي ممكنا الا بواسطة المداورة التالية : ان منع الاشباع الايروسي يتسبب في عدوانية معينة ضد الشخص الذي يمنع هذا الاشباع ، ولا مناص من ان تقمع هذه العدوانية بدورها . لكن في هذه الحال، وبعد قمع العدوانية وتحويلها الى **الأنا الاعلى** ، فانها هي وحدها التي تنقلب الى شعور بالذنب ؛ وإني لعلى يقين باننا نستطيع ان نفهم العديد من السيرورات النفسية فهما اعمق واقرب الى البساطة لو حصرنا الاكتشافات التحليلية النفسية المتعلقة بالشعور بالذنب باشتقاقه من الدوافع الغريزية العدوانية وحدها دون غيرها . ان استجواب المادة السريرية لا يعطي هنا جوابا يحتمل معنى واحدا وحيدا ، لان كلا نوعي الدوافع الغريزية ، كما حدسنا بذلك ، لا يتجلى على الاطلاق تقريبا في الحالة الصافية ، معزولا عن الآخر . لكن اذا اخذنا بعين الاعتبار حالات قصوى ، فارجح الظن انها ستوجهنا في الاتجاه الذي اتوقعه . انني ميال الى ان استعمل من الان هذا التصور الاشد تدقيقا بتطبيقه على آوالية الكبت . فاعراض ضروب العصاب هي

---

١ ـ بخاصة في مؤلفات إ. جونز ، سوزان ايزاكس ، ميلاني كلاين ، وانما احسنت الفهم ، ففي مؤلفات رايك والكسندر ايضا .

بصورة رئيسية ، كما رأينا ، بدائل لاشباع رغبات جنسية غير مستجابة . وأثناء عملنا التحليلي فوجئنا باكتشافنا ان كل عصاب قد يشتمل على قسط من الشعور اللاواعي بالذنب ، ذلك الشعور الذي يجعل بدوره الاعراض المرضية اكثر ثباتاً وصلابة باستخدامه اياها كعقوبات. يبدو اذن انه من المستحسن التقدم بالصيغة التالية : حين يسلس دافع من الدوافع الغريزية قياده للكبت ، تتحول عناصره الليبيدية الى اعراض مرضية ، وعناصره العدوانية الى شعور بالذنب . وحتى لو لم يصح هذا التمييز الا بصورة تقريبية ، فانه يستاهل اهتمامنا .

لعل اكثر من قارىء لهذا البحث قد ساوره انطباع باننا افضنا اكثر من اللزوم في الكلام عن الصراع بين الإيروس وغريزة الموت ! ولقد كانت هذه الصيغة تهدف الى تحديد خصائص السيرورة الثقافية التي تجري في مجراها فوق البشرية ، لكنها كانت تنطبق ايضا على تطور الفرد ؛ فضلا عن ذلك ، كانت تتطلع الى اماطة اللثام عن سر الحياة العضوية بوجه عام . ويبدو انه لا مندوحة من دراسة علاقات هذه السيرورات الثلاث فيما بينها . ويكون لتكرار الصيغة التي نحن بصددها ما يبرره في هذه الحال ، اذا نظرنا الى السيرورة الثقافية للبشرية ، وكذلك الى تطور الفرد ، على انهما سيرورتان حياتيتان ؛ ولا بد بالتالي من ان تشاطرا ظاهرات الحياة سمتها الاكثر عمومية . وبالمقابل ، فان ملاحظة هذه السمة العامة لا تقود ، بسبب ذلك على وجه التحقيق ، الى اي مميزة تخالقية ما لم تعين لها حدودها شروط خاصة محددة . وعليه ، فان الصياغة التالية هي وحدها التي ستحظى برضانا : ان سيرورة الحضارة هي استجابة لذلك التغير الطارىء على السيرورة الحياتية تحت تأثير مهمة فرضها الايروس وأعطتها صفة الاستعجال أنانكيه (الضرورة الواقعية) ، اعني بها مهمة اتحاد كائنات بشرية مفردة في وحدة مجتمعية متآزرة بقوة علاقاتها

الليبيدية المتبادلة . لكن لو أمعنا النظر في العلاقات بين سيرورة حضارة البشرية وسيرورة تطور الفرد او تربيته ، لما ترددنا كثيرا في الاعلان عن انهما كلتيهما من طبيعة متشابهة للغاية – وان لم تكونا سيرورتين متماثلتين – على الرغم من انطباقهما على مواضيع متباينة . ان حضارة الجنس البشري هي بالطبع تجريد من نوع أرقى من تطور الفرد ، وبالتالي من الاصعب ادراكها بصورة عينية ؛ ولا يجوز اصلا أن تستسلم لأسر الرغبة في اكتشاف متشابهات . ولكن نظرا الى وحدة طبيعة الاهداف المقترحة : من جهة اولى دمج الفرد في كتلة بشرية ، ومن الجهة الثانية تكوين وحدة جماعية بمؤازرة أفراد عديدين ، فان تجانس الوسائل المستخدمة والظاهرات المتحققة في الحالين كليهما ليس من شأنه ان يفاجئنا . بيد أن ثمة سمة مميزة لكلتا السيرورتين لا تبيح لنا أهميتها الفائقة الاستمرار في اغفالها وتجاهلها . فاثناء تطور الانسان الفرد المنعزل يبقى منهاج مبدأ اللذة ، اي البحث عن السعادة ، هو الهدف الرئيسي ، بينما يبدو الاندماج او التكيف مع جماعة من الجماعات الانسانية شرطا شبه محتوم ولا مفر لنا من التقيد به لقيدنا بنشداننا للسعادة. ولو لم يكن لهذا الشرط من وجود ، فلربما كانت الحال احسن. وبعبارة اخرى ، يبدو تطور الفرد حصيلة تداخل ميلين : التطلع الى السعادة الذي نسميه عادة بـ «الانانية» ، والتطلع الى الاتحاد بسائر اعضاء المجتمع الذي نصفه بـ «الغيرية» . وتبقى هاتان التسميتان ، على كل حال ، على قدر غير قليل من السطحية . ففي التطور الفردي ، كما سبق لنا القول ، يحتل مكانة الصدارة في أغلب الاحيان الميل الاناني او التطلع الى السعادة ؛ أما الميل الآخر ، الذي في وسعنا وصفه بأنه تمديني ، فيكتفي بوجه العموم بدور تقييدي . وفي الارتقاء الحضاري بالمقابل ، تجري الامور غير هذا المجرى . فاندماج الافراد المفردين في وحدة جماعية هو هنا المطلب الرئيسي ؛ وصحيح ان التطلع الى

إسعادهم يظل قائما ، لكنه لا يشغل سوى حيز ثانوي الاهمية. ويكاد يداخلنا انطباع بأن خلق جماعة بشرية كبرى كان سيكتب له المزيد من النجاح لو لم يكن من المتوجب ايضا الاهتمام بسعادة الفرد . من حق التطور الفردي اذن أن ينفرد بسماته الخاصة التي لا نصادف مثلها في سيرورة الحضارة الجماعية . وذلك التطور لا يتطابق بالضرورة مع هذه السيرورة الا بقدر ما يكون هدفه احتواء الفرد في المجتمع .

كما يدور الكوكب حول محوره في الوقت ذاته الذي يدور فيه حول النجم المركزي ، كذلك يشارك الانسان المفرد في تطور الانسانية سالكا في الوقت عينه درب حياته الخاصة . لكن انظارنا الحسيرة حين تتأمل القبة السماوية تبدو لها حركة القوى الفضائية الكونية مستمرة في نظام ثابت سرمدي ؛ وبالمقابل ما يزال في وسعنا أن نميز في السيرورات العضوية حركة القوى المتناطحة وأن نرقب كيف تتنوع نتائج الصراع وتتبدل باستمرار. وكما انه لا مفر من أن يتصادم في كل فرد الميلان كلاهما، الرامي واحدهما الى السعادة الشخصية ، والآخر الى الاتحاد مع كائنات انسانية اخرى ؛ كذلك لا مناص من ان تتناحر سيرورتا التطور الفردي والتطور الحضاري بالضرورة ، ومن ان تختصما على مواقعهما عند كل لقاء . لكن هذا العراك بين الفرد والمجتمع لا ينشأ عن التناحر الذي يبدو انه مطلق بين الدافعين الغريزيين الاصليين ، الايروس والموت . وانما هو استجابة لشقاق داخلي في تنظيم الليبيدو ، قابل للتشبيه بالصراع على توازع هذا الاخير بين **الأنا** والمواضيع . والحال ان ذلك العراك ، مهما عسّر الحياة وصعّبها على الفرد الحالي، يأذن بقيام توازن ختامي لدى هذا الفرد ؛ ولنأمل ان يكون كذلك هو حال الحضارة مستقبلا.

ان التشابه القائم بين سيرورة الحضارة والطريق الذي يسلكه التطور الفردي يمكن المضي به قدما الى الامام ، اذ من المباح لنا ان نزعم ان المجتمع يطور بدوره **أنا أعلى** ذا نفوذ يتولى

توجيه دفة الارتقاء الثقافي . ولا بد انها ستكون مهمة شيقة بالنسبة الى العارفين بالحضارات ان يلاحقوا هذا التشابه حتى في ادق تفاصيله . وسأقتصر هنا على التنويه ببعض النقاط التي تسترقف الانتباه . **فالأنا الاعلى** لعصر ثقافي معين ذو اصل مشابه لأصل **الأنا الاعلى** للفرد ؛ والاساس الذي يشاد عليه هو الاثر الذي يخلفه وراءهم اشخاص عظام ؛ قادة هداة ، افراد محبوون بقوة روحية مهيمنة ، وجدت لديهم واحدة من الصبوات الانسانية تعبيرها الاقوى والاصفى ، ومن ثم المطلق . ويمضي التشابه في العديد من الحالات الى ابعد من ذلك بكثير، لأن اولئك الاشخاص تعرضوا في حياتهم ــ غالبا ، ان لم نقل دوما ــ لهزء الآخرين ولسوء معاملتهم؛ هذا ان لم تجر تصفيتهم تصفية مروّعة . ومصيرهم يشابه في الواقع مصير الاب البدائي الذي ارتقى ، وان بعد زمن مديد من تنفيذ حكم الموت فيه بأبشع صورة ، الى مصاف الآلهة . ووجه يسوع المسيح هو بالتحديد اكثر الامثلة وقعا في النفس على ذلك الترابط الذي يتحكم بمقاليده القدر ، لولا انتماؤه من الاساس الى الاسطورة التي انجبته على سبيل التذكير المبهم بتلك الجريمة البدائية . لكن ثمة نقطة توافق اخرى ، وهي ان **الأنا الاعلى** للجماعة المتحضرة ، مثله مثل **الأنا الاعلى** الفردي ، تصدر عنه مطالب مثالية صارمة ، يلقى عدم التقيد بها قصاصه هو الآخر على شكل «حصر في الضمير الاخلاقي» . وهنا يحدث شيء مثير للاستغراب فعلا : فالأواليات النفسية التي يدور الحديث عنها مألوفة لدينا اكثر من غيرها ، وعقلنا ينفذ اليها في شكلها الجماعي بسهولة اكبر مما ينفذ اليها في شكلها الفردي . ذلك ان عدوانات **الأنا الاعلى** لدى الفرد لا ترفع عقيرتها على نحو صاخب ، في شكل تأنيبات وتقريعات ، الا في حال التوتر النفسي ، بينما تبقى مطالب **الأنا الاعلى** عينها في الظل وتلبث في غالب الاحيان لاواعية . واذا عملنا على أن يطالها الوعي،

تلاحظ عندئذ انها تتوافق مع **الانا الاعلى** للجماعة المتحضرة المعاصرة . وعند هذه النقطة تتلاقى وتتعانق على نحو محكم وحميم ، اذا جاز القول ، كلتا الاواليتين : اوالية التطور الثقافي للمجموع واوالية تطور الفرد . ولهذا فان تعرف العديد من تظاهرات **الانا الاعلى** وسماته من خلال سلوكه في داخل الجماعة المتحضرة قد يكون اسهل من تعرفها من خلال سلوكه لدى الفرد المفرد .

لقد رسم **الانا الاعلى** للجماعة المتحضرة مثله العليا وطرح مطالبه . ومن بين هذه المطالب مطالب تتصل بالعلاقات بين الناس فيما بينهم ويلخصها المصطلح العام : **علم الاخلاق** . وقد علق الناس في كل زمان اعظم القيمة على علم الاخلاق هذا وكأنهم كانوا يرقبون منه أن ينجز أمورا عظيمة . وبالفعل ، يتصدى علم الاخلاق – وهذا امر يسير ادراكه – للنقطة الاضعف في كل حضارة . من المناسب اذن ان نرى فيه ضربا من محاولة علاجية ، من مجهود للحصول ، بمساعدة امر من **الانا الاعلى** ، على ما لم يمكن للحضارة ان تحصل عليه بواسطة ضوابط اخرى. ولب المشكلة هنا ، كما سبق لنا البيان ، تذليل كبرى العقبات التي تصطدم بها الحضارة ، اعني العدوانية التي هي من صلب جبلة الكائن البشري ضد الغير : ومن هنا كانت الاهمية الخاصة لاحدث وصايا **الانا الاعلى** للجماعة المتحضرة : «احبب قريبك كنفسك» . ان دراسة الحالات العصابية ، وكذلك معالجتها ، قد قادتنا الى ابداء اعتراضين على **الانا الاعلى** للفرد : فهو بصرامة اوامره ونواهيه لا يكترث لسعادة **الانا** ، ومن الجهة الثانية لا يعير اهتماما كافيا للمقاومات الرامية الى عدم الاذعان له ، اي لقوة دوافع الذات الغريزية وللمصاعب الخارجية . هكذا نجد انفسنا مكرهين في غالب الاحيان ، ولهدف علاجي ، على مكافحته ، ونبذل قصارى جهدنا للتخفيف من غلواء ادعاءاته . والحال انه يحق لنا ان ننحي بلائمة مماثلة على **الانا الاعلى** للجماعة المتحضرة

بخصوص مطالبه الاخلاقية . ذلك انه هو الآخر لا يكترث كثيرا للجبلة النفسية الانسانية : فهو يسن قانونا ولا يتساءل هل في وسع الانسان ان يتقيد به . بل انه يخمن بالاحرى ان كل ما يفرض على **الانا** البشري هو في متناول طاقته نفسيا ؛ وان هذا **الانا** يتمتع بسلطة لامحدودة على ذاته . وهذا غير صحيح ؛ فسيطرة **الانا** على الذات لا يمكنها ان تتجاوز حدودا معلومة حتى لدى الانسان السوي زعما . والمطالبة بما هو اكثر من ذلك تستثير لدى الفرد تمردا او عصابا ، او تحكم عليه بالتعاسة . والوصية القائلة : «احبب قريبك كنفسك» هي في آن واحد اقوى اجراء دفاعي ضد العدوانية وخير مثال على الطرائق المجافية لعلم النفس التي يعتمدها **الانا الاعلى** للجماعة المتحضرة . ان هذه الوصية غير قابلة للتطبيق ؛ فمثل هذا التضخيم العظيم للحب لا يمكن الا ان ينتقص من قيمته ، لكنه لا يستطيع ان يدرأ الخطر. والحضارة تضرب صفحا عن ذلك كله ، وتكتفي بان ترسم بانه كلما كانت الطاعة اصعب واشق كان استحقاقها اعظم . بيد ان من يتقيد ، في وضع الحضارة الراهن ، بمثل تلك التعليمات ويمتثل لامرها يجحف بحق نفسه في نظر من يتعالى عليها . فما اعتى العقبة التي تنصبها العدوانية في وجه الحضارة اذا كانت مدافعتها من النفس تسبب الشقاء بمثل ما يسببه الاخذ بها ! ان علم الاخلاق الموصوف بانه طبيعي لا يستطيع أن يقدم لنا شيئا هنا سوى اشباع نرجسي اذ يمكننا من وضع انفسنا من حيث الاعتبار والتقدير فوق الآخرين . اما علم الاخلاق المستند الى الدين فانه يلوح لنا بوعوده بآخرة افضل . لكن ما دامت الفضيلة لا تلقى مكافآتها في هذه الدنيا وعلى هذه الارض ، فان علم الاخلاق – انني من ذلك لعلى يقين – سيكون كمن يطرق الحديد باردا . ويخيل الي انه لا مجال للشك ايضا في ان تغييرا فعليا في موقف الناس من الملكية سيكون هنا انجع واجدى من اي وصية اخلاقية كائنة ما كانت ؛ لكن هذه الرؤية الصحيحة

للامور من جانب الاشتراكيين يشوشها ويجردها من كل قيمة عملية تجاهل مثالي جديد للطبيعة البشرية .

ان الدراسة المتأنية للدور الذي يلعبه **انا اعلى** في تظاهرات السيرورة الثقافية تعِد — على ما يخيل الي — من يتطوع للقيام بها بإيضاحات اخرى لحقيقة الامور . لذا تراني اتعجل الختام . بيد انه يشق عليّ ان اتحاشى طرح سؤال . فلئن كان ارتقاء الحضارة ينطوي على تشابهات كثيرة مع ارتقاء الفرد ، ولئن كان الارتقاءان كلاهما يعتمدان وسائل عمل متماثلة ؛ افلن يكون من المباح لنا اصدار التشخيص التالي : الم تصبح معظم الحضارات او الحقب الثقافية — بل ربما الانسانية بكاملها — «معصوبة»(١) بتأثير جهود الحضارة بالذات ؟ وربما امكننا ان نضم الى لائحة التحليل النفسي عن هذه الامراض العصابية اقتراحات علاجية، زاعمين بحق انها تنطوي على فائدة عملية كبرى . ولن يسعني القول ان مثل هذه المحاولة الرامية الى تطبيق التحليل النفسي على الجماعة المتحضرة ستكون عبثية او محكوما عليها بالعقم . ولكن ينبغي التنطع لها باحتراس كبير ، كما ينبغي الا ننسى ان المسألة لا تعدو ان تكون مسألة تشابهات ، واننا لا نستطيع ، اخيرا ، ان ننتزع بلا خطر ، لا الكائنات البشرية وحدها ، بل المفاهيم كذلك من الدائرة التي رات النور وترعرعت فيها . اضف الى ذلك ان تشخيص الامراض العصابية الجماعية يصطدم بعقبة خاصة . ففي حالة العصاب الفردي نجد ان اول صوة تفيدنا في الاهتداء الى الطريق الصحيح هي التضاد الملحوظ بين المريض وبين محيطه المنظور اليه على انه «سوي» . ومثل هذه القرينة هي ما نفتقده في حالة مرض جماعي من النوع نفسه ؛ وعليه لا مفر لنا من استبدالها بأي وسيلة اخرى من وسائل

---

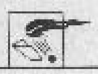
١ — اي مصابة بالعصاب Névrosées ، م٠

المقارنة . اما عن التطبيق العلاجي لمعارفنا ... فما الفائدة من تحليل العصاب الاجتماعي مهما يكن ثاقبا ونافذا ، ما دام احد لن يملك السلطة اللازمة ليفرض على الجماعة العلاج المرام ؟ ولكن بالرغم من هذه الصعاب كافة ، يبقى في وسعنا ان نتوقع ان يتجاسر احدهم ذات يوم على الشروع بدراسة علم امراض المجتمعات المتمدينة في هذه الوجهة .

ان كل حكم قيمة على الحضارة الانسانية امر بعيد غاية البعد ، لاسباب شتى ، عن تفكيري . لقد حاولت جهدي الافلات من إسار الحكم المسبق الذي يعلن بكل حماسة وحمية ان حضارتنا هي اثمن شيء يمكن لنا اقتناؤه وامتلاكه ، وان تقدمها سيسمو بنا لا محالة الى درجة لا تخطر ببال من الكمال . بيد انه يسعني على اي حال ان اصيخ السمع بلا غيظ لذلك الناقد الذي خيل اليه ، بعد إمعان النظر في الاهداف التي ينشدها النزوع التمديني وفي الوسائل التي يعتمدها ، انه مكره على الاستنتاج بأن جميع تلك الجهود لا طائل فيها ، وليس من شأنها الا ان تؤدي الى حالة لا تطاق بالنسبة الى الفرد . على انه من اليسير عليّ التزام الحياد والتجرد ، وذلك لان معلوماتي في هذا الموضوع ضئيلة . والشيء الوحيد الذي أعلمه علم اليقين هو ان احكام القيمة الصادرة عن بني البشر انما تمليها عليهم بلا جدال رغائبهم في السعادة ، وانها تشكل بالتالي محاولة لتدعيم اوهامهم بحجج وادلة . واني لعلى اتم استعداد لان افهم ان يجعل احدهم كل همه ووكده ابراز الطابع الاندفاعي المحتوم الذي تصطنعه الحضارة الانسانية ، وان يلفت الانظار ، على سبيل المثال ، الى ان الميل الى تقييد الحياة الجنسية او الى تحقيق المثل الاعلى المفيد للانسانية على حساب الانتخاب والاصطفاء انما يستجيب لتوجهات ارتقائية لا يمكن لشيء ان يؤثر فيها او يحيد بها عن مسارها ، توجهات يحسن الخضوع والانصياع لها كما لو انها ضرورات طبيعية . والاعتراض الذي يمكن الرد به على هذه

النظرة الى الامور معروف لدي جيدا : افلم تنخ تلك الميول ، المفروض فيها انها محتومة لا راد لها ، مرارا وتكرارا خــلال مســيرة التاريخ الانساني لصالح ميول اخرى ؟ لذا تراني لا املك الشجاعة على تنصيب نفسي نبيا امام اخوتي ؛ واطاطيء الراس امام من يأخذ علي عجزي عن تقديم اي عزاء لهم . فالعزاء هو فعلا ما يرغب فيه الجميع ، الثوريون المستوحشون منهـم والاتقياء البسطاء سواء بسواء .

ان مسألة مصير الجنس البشري تطرح نفسها ، على مــا يخيل الي ، على النحو التالي : هل سيكون في مستطاع تقدم الحضارة ، والى اي مدى ، ان يسيطر ويتغلب على الخلل الذي تحدثه في الحياة المشتركة دوافع البشر الغريزية الى العدوان وتدمير الذات ؟ ربما كان العصر الحالي يستحق، من وجهة النظر هذه ، اهتماما خاصا . فأهل هذا العصر قد قطعوا شوطا بعيدا في السيطرة على قوى الطبيعة بحيث بات من السهل عليهم ، بالاستعانة بها ، ان يفنوا بعضهم بعضا عن بكرة أبيهم . وهـم ادرى من يدري بذلك ، وهذا ما يفسر قدرا غير قليل مــن اضطرابهم الحالي وشقائهم وقلقهم . ولثمة مسوغ اليوم لتوقع قيام ثانية «القوتين السماويتين» ، الايروس السرمدي ، ببذل مجهود جديد لتعزيز مواقعه في الصراع الذي يخوض غماره ضد خصمه الذي يضاهيه خلودا .



مؤلفات سيغموند فرويد

- مختصر التحليل النفسي (طبعة ثانية)
- مدخل إلى التحليل النفسي (طبعة ثالثة)
- محاضرات جديدة في التحليل النفسي (طبعة ثالثة)
- خمسة دروس في التحليل النفسي (طبعة ثالثة)
- الحلم وتأويله (طبعة خامسة)
- الحياة الجنسية (طبعة ثانية)
- الكف، العرض، الحصر
- الهذيان والاحلام في الفن (طبعة ثالثة)
- التحليل النفسي للهستيريا حالة دورا (طبعة ثانية)
- التحليل النفسي للعصاب الوسواسي: رجل الجرذان
- الطوطم والحرام (طبعة ثانية)
- الانا والهذا
- التحليل النفسي لرهاب الأطفال: هانز الصغير
- افكار لأزمنة الحرب والموت (طبعة ثالثة)
- النظرية العامة للأمراض العصابية (طبعة ثانية)
- موسى والتوحيد (طبعة رابعة)
- مستقبل وهم (طبعة رابعة)
- ثلاثة مباحث في نظرية الجنس (طبعة ثالثة)
- قلق في الحضارة (طبعة رابعة)
- موسى والتوحيد (طبعة رابعة)